

## PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/113362>

Please be advised that this information was generated on 2018-07-08 and may be subject to change.

# THEOLOGIE: TEKST IN CONTEXT

*Op zoek naar de methode van ideologiekritische  
analyse van de theologie, geïllustreerd aan werk van  
Drey, Möhler en Staudenmaier*

A. v. Harskamp



# **THEOLOGIE: TEKST IN CONTEXT**

*Op zoek naar de methode van ideologiekritische  
analyse van de theologie, geïllustreerd aan werk van  
Drey, Möhler en Staudenmaier*

*Band I*





# **THEOLOGIE: TEKST IN CONTEXT**

*Op zoek naar de methode van ideologiekritische  
analyse van de theologie, geïllustreerd aan werk van  
Drey, Möhler en Staudenmaier*

## **PROEFSCHRIFT**

ter verkrijging van de graad van doctor in de Godgeleerdheid  
aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen, op gezag  
van de Rector Magnificus, Prof.Dr. J.H.G.I. Giesbers  
volgens besluit van het College van Dekanen in het  
openbaar te verdedigen op dinsdag 24 juni 1986  
des namiddags te 2.00 uur precies

door

**Anton van Harskamp**  
geboren te Oosterbeek

NIJMEGEN 1986

PROMOTORES. PROF. MAG. DR. E.C.F.A. SCHILLEBEECKX O.P.  
PROF. DR. H. HÄRING

ISBN 90-9001274-5/90-9001272-9

Schrijven doe je alleen. En voor het resultaat draag je alleen verantwoordelijkheid. Maar de mogelijkheid tot het schrijven, de zin erin en ook het gevoel, dat die eenzame bezigheid een zin heeft, die krijg je voornamelijk van anderen. Enkel van hen zal ik hier noemen.

Ik heb het geluk gehad, dat de tekst van dit proefschrift binnen de wetenschappelijke staf van de vakgroep dogmatiek van 'Nijmegen' langere tijd een speciale plaats heeft gehad. De promotieregeling van de Katholieke Universiteit staat niet toe, dat ik hier ieder afzonderlijk bedank. Dat zal ik dan ook niet doen. Maar wel kan ik hier vermelden - als constatering - dat zonder de impulsen, de belangstelling, de kritiek en ook wel eens de lichte scepsis van de zijde van de vakgroep, dit werkstuk niet voltooid zou zijn.

Erik Borgman dank ik niet alleen voor het werk, dat hij als student-assistent ten behoeve van mijn onderzoek verricht heeft, maar vooral ook voor de manier, waarop hij toen de eerste resultaten van het onderzoek gelezen en becommentarieerd heeft.

Patrick Counet heeft bij delen van het eerste ontwerp van de tekst waardevolle opmerkingen geplaatst. Met Palmyre Oomen heb ik een paar gesprekken gevoerd over het eerste hoofdstuk. Beiden dank ik daarvoor.

Mijn dank gaat ook uit naar de mensen van de bibliotheek van het theologisch instituut van 'Nijmegen', in het bijzonder naar bibliothecaris Henk Faazen. Hij is mij vele malen behulpzaam geweest bij het opsporen van literatuur en bij het laten overkomen van in Nederland niet aanwezige geschriften.

Dit proefschrift is het laatste resultaat van het onderzoeksproject, dat ik in de periode 1979 - 1983 aan de Katholieke Universiteit heb uitgevoerd. De leden van de begeleidingscommissie ben ik zeer erkentelijk voor het door hen in mij gestelde vertrouwen.

De leden van het bestuur van de Nederlandse provincie van de Orde der Dominicanen dank ik voor de door hen verleende steun.

En Anneke van de Pol dank ik voor de wijze waarop ze de tekst 'camera-klaar' heeft gemaakt.

Overeenkomstig de regels van het genre 'Woord Vooraf' zou ik moeten eindigen met een dankwoord aan Christine en aan onze dochters Floortje en Frederike. Maar dat laat ik maar na. Eenvoudigweg omdat ik het gevoel heb, dat een dankwoord op een plaats als deze tekort zal schieten.



# INHOUDSOPGAVE

I.	INLEIDING	1
1.	<u>De marxistische benadering</u>	4
2.	<u>Over historische en systematische theologie</u>	11
II.	BESCHOUWINGEN OVER DE METHODE	29
1.	<u>De fundamentele noties</u>	29
2.	<u>Het ideologiebegrip</u>	32
3.	<u>Het klassebegrip</u>	46
	A. Marx over klassen	46
	B. Structureren van klassen	55
III	KLASSENSTRUCTURERING IN DUITSLAND IN DE EERSTE HELFT VAN DE NEGENTIENDE EEUW	69
1.	<u>Sociaal-economische structuren en tendensen</u>	72
	A. Structuren	72
	B. Tendensen	77
2.	<u>De klassen</u>	82
	A. De adel	83
	B. De boeren	90
	C. De kleine burgerij	94
	Excursie. De 'Unterschichten'	101
	D. De bureaucratie	105
3.	<u>Katholicisme en traditionele middenklassen (boeren en kleine burgerij)</u>	113
IV.	'SAKULARISATION' EN 'STAATSKIRCHENTUM'	123
1.	<u>'Sakularisation'</u>	125
2.	<u>'Staatskirchentum'</u>	132
V.	DE REACTIE VAN HET KATHOLICISME	143
1.	<u>Periodisering</u>	145
2.	<u>De periode van de geestelijke en intellectuele vernieuwing</u>	147
	A. De kring van Munster	147
	B. De Beierse geconfedereerden	149
	C. Sailer	150
	D. De kring van Mainz	162
3.	<u>De periode van de strijd met de interne oppositie</u>	166
	A. De katholieke Aufklärung	167
	B. 'Der Katholik'	179

4.	<u>De periode van het politiek katholicisme</u>	189
A.	De Keulse gebeurtenissen	189
	(a) De strijd om het hermesianisme	190
	(b) De strijd om de gemengde huwelijken	204
	(c) Gorres' 'Athanasius'	206
B.	De bedevaart naar Trier	212
C.	Het 'Deutschkatholizismus'	216
D.	De katholieke pers	227
	Excursie. De romantische denkstijl	241
	Ter afsluiting	257
VI.	DE WENDING AAN DE KATHOLIEKE THEOLOGISCHE FACULTEIT VAN TUBINGEN	263
1.	<u>De kerkpolitieke verhoudingen aan de faculteit. Van 1817 tot het begin van de jaren dertig</u>	267
A.	Voorgeschiedenis en ontstaan van de faculteit	267
B.	Kerkpolitieke posities in de beginjaren van de faculteit	271
C.	De religieuze motieven voor de Aufklärung bij de jonge Drey, Hirscher en Mohler	274
D.	De kerkpolitieke wending aan de faculteit	287
2.	<u>De theologische wending aan de faculteit</u>	305
A.	De relatie tussen kerk en theologie in het denken van de jonge Drey	306
B.	Mohlers 'Einheit' (1825)	326
VII.	DE POLITISERENDE THEOLOGIE VAN FRANZ ANTON STAUDENMAIER	353
1.	<u>Wie is de theoloog Staudenmaier?</u>	356
A.	Zijn levensloop	356
B.	Zijn sociale positie	368
C.	Zijn religieus motief	398
2.	<u>Staudenmaiers kritiek op Hegels theorie als kritiek op theorie en praxis van het bestaande 'Staatskirchentum'</u>	404
3.	<u>Staudenmaiers 'kerkelijke' ideeënleer</u>	432
	Ter afsluiting	458
VIII.	SLOT: IDEOLOGIEKRITISCHE EVALUATIE EN TERUGBLIK	467
1.	<u>Ideologiekritische evaluatie</u>	468
2.	<u>Terugblik</u>	488







## I. INLEIDING

Hoe komt iemand ertoe om te zoeken naar een methode, waarmee 'ideologiekritisch' enkele negentiende-eeuwse theologen 'in context' geplaatst kunnen worden. Het begin van een antwoord op deze vraag is simpel: eenvoudigweg omdat het gedurende een aantal jaren mijn beroep was om me met deze zaken bezig te houden. November 1979 ben ik begonnen met het uitvoeren van een onderzoeksproject bij de vakgroep dogmatiek van 'Nijmegen'. En dat onderzoeksproject droeg de titel: 'De methode van de toepassing van ideologiekritiek in de theologie'. De opstellers van het onderzoekprogramma meenden, dat die methode het best opgespoord kon worden door te proberen bij een aantal negentiende-eeuwse theologen de ideologische momenten naar voren te halen. Al gauw bleek, dat ideologiekritiek niet gebaseerd kan zijn op een voor alle tijden geldende set van regels en voorschriften, waarmee men naar believen elke theologische tekst op ideologische momenten kan doorlichten. Vandaar, dat het hele onderzoek eerder een zoeken naar de methode was dan een toepassen ervan. In de hieronder volgende presentatie van het onderzoek is dat terug te vinden. Al gauw bleek ook, dat beoefening van ideologiekritiek kennis vooronderstelt van de relatie waarin een bepaalde theologie zich verhoudt tot een specifieke context. Vandaar, dat in het concrete onderzoek na de inleiding en beschouwingen over de methode, uitgebreid aandacht moest worden besteed aan de context, aan de theologie en aan de relatie tussen beide, en dat daarna pas de feitelijke ideologiekritiek aan bod kon komen.

Hoe kwamen de opstellers van het onderzoeksprogramma er toe om ideologiekritiek in de theologie op te willen nemen en toe te willen passen? Ongetwijfeld heeft daarbij de ontwikkeling van de katholieke theologie vanaf de jaren zestig een belangrijke rol gespeeld, in het bijzonder de ontwikkeling van Schillebeeckx' theologisch denken. Zo omstreeks 1970 komt Schillebeeckx tot het inzicht, dat een zuiver theoretisch-hermeneutische theologie in de lijn van Schleiermacher, Dilthey, Heidegger en Gadamer het gevaar loopt alleen georiënteerd te zijn op het herstel van het gezag van overlevering<sup>1</sup>. Deze op directe actualisering gerichte hermeneutische theologie lijkt alleen de 'zin' in de christelijke overlevering te zien en niet de ook door die overlevering mede bewerkstelligde 'onzin'. Met name dreigt de louter actualiserende hermeneutiek voorbij te zien aan tendensen binnen de christelijke overlevering om op een zodanige wijze al in deze wereld het subject van de geschiedenis en de essentie van het Humanum vast te leggen, dat men zich feitelijk schuldig maakt aan wat in religiosis de grondvorm is van ideologie. En die grondvorm is de identificatie van spreken over God en het Humanum met de inhoud van dat spreken zelf<sup>2</sup>. Daarom dient de hermeneutische theologie, juist om de pretentie tot inbezitname van het 'mysterie' te ontmaskeren, een ideologiekritische intentie te hebben<sup>3</sup>. In zijn afscheidscollege uit 1983 vat Schillebeeckx het resultaat van zijn ontwikkeling op dit punt zo samen: 'Met "ideologiekritische hermeneutiek" of ont-ideologisering bedoel ik dan het ontmaskeren van de naïeve voorstelling dat zijn en taal (= denken en spreken), ondanks alle, klassiek reeds erkende, begrippelijke onadaequaatheid, elkaar naar hun inhoud steeds

zouden dekken. Wie immers inziet, dat denken en spreken ook afhankelijk zijn van allerlei interesses en belangen, zal niet zo'n naïeve opvatting huldigen m.b.t. "begrijpelijk theoretische kennis". Niet zelden worden begrippen en theorieën gebruikt om sociale gegevens en machtsposities systematisch te rechtvaardigen en veilig te stellen. Als een christelijk theoloog dus de bindende geloofssubstantie van bijbelse en kerkelijke uitspraken op haar authentiek-evangelische draagwijdte tracht te honoreren, komt hij tot het inzicht dat een ideologiekritische analyse tot het wezen van de hermeneutische theologie behoort, juist uit trouw aan het Woord Gods. Vaak is ook de geschiedenis van de theologie een geschiedenis van overwinnaars en van machtigen, door wie evangelisch-mogelijke alternatieven zijn gemarginaliseerd of zelfs, als destijds overwonnenen, tot zwijgen gebracht, - zij het slechts voor een tijd, omdat vergeten waarheden telkens weer naar boven drijven<sup>4</sup>.

Wanneer ik het goed zie, wordt het diepste motief voor de opname van een kritisch moment in de theologie geleverd door het inzicht in de 'enorme kritische kracht' van het geloof in de opstanding, van het verrijzenisgeloof, zoals Schillebeeckx meestal zegt<sup>5</sup>. In het geloof in de opstanding wordt uitgedrukt, dat God het leven van Jezus bevestigt en tegelijkertijd het kwaad Hem en alle lijdenden aangedaan, overstijgt, in de zin van negeert, overwint<sup>6</sup>. Daarmee bevat voor de mens het opstandingsgeloof de kritische kracht van de rede, die zich het lijden herinnert, een kritische kracht, die de bron is voor het veto en het verzet tegen het lijden<sup>7</sup>. En de christelijke theoloog zal daarbij met name ook aandacht hebben te besteden aan het lijden, waaraan elementen uit de geschiedenis van het christendom, inclusief de geschiedenis van de theologie, hebben bijgedragen.

Schillebeeckx' theologiseren, zo kan men dus zeggen, bevat een oproep om ideologiekritiek op te nemen in de theologie, die 'wezenlijk een hermeneutisch bedrijf' is<sup>8</sup>. En omdat de theorievorming over ideologiekritiek binnen de theologie nog niet werkelijk begonnen was, hebben de opstellers van 'mijn' onderzoeksprogramma twee beslissingen genomen. ten eerste, dat de aandacht gericht zou worden op de ideologische momenten binnen het vak theologie zelf, en ten tweede, dat daarbij een zekere afstand van de huidige theologie in acht genomen moest worden. Daarom is gekozen voor het onderzoek naar een theologie, die enerzijds nog wel beloftes biedt voor de huidige theologie, maar anderzijds toch een duidelijke historische gestalte is geworden. De theologie van de vroege katholieke Tubinger school is daar een voorbeeld van<sup>9</sup>. In de loop van het onderzoek werd besloten het accent vooral op de theologie van F.A. Staudenmaier (1800 - 1856) te leggen, een theoloog, die representatief genoemd mag worden voor het streven van de vroege Tubingers<sup>10</sup>. Op weg naar Staudenmaier toe, zal ook betrekkelijk lang stil gehouden worden bij het vroege werk van twee theologen, die vrij algemeen als de belangrijkste van de katholieke Tubingers worden beschouwd. Het betreft hier werk van J.S. Drey (1777 - 1853) en J.A. Mohler (1796 - 1838).

By het zoeken naar een methode voor ideologiekritische contextanalyse zal ik gebruik maken van elementen van theorieën, die kritisch voortbouwen op het werk van Marx. By de theorie zal de aan Marx ontleende overtuiging centraal staan, dat men bij de metho-

dische benadering van ideeën en ideologieën dient te beginnen met een analyse van de klassenverhoudingen. Waarom dit terugrijpen op Marx zelf en waarom niet gebruik gemaakt van een andere, meer recente dialectische theorie, bijvoorbeeld die van een kritische maatschappijtheorie in het kader van Habermas' theorie van het communicatieve handelen? Schillebeeckx zelf heeft immers zijn gedachten over de ideologiekritische oriëntatie van de hermeneutiek ontwikkeld, juist mede op grond van inzichten van de 'Kritische Theorie'?

Een geheel bevredigend antwoord op deze vraag kan ik op het moment niet geven. En dat om tenminste twee redenen. Ten eerste kan de vruchtbaarheid van de theorie - en daar gaat het hier om - pas voldoende duidelijk gemaakt worden, nadat die theorie gebruikt is om concrete verschijnselen in een verhelderende samenhang te plaatsen en nadat die theorie vergeleken is met één of meer andere theorieën, waarmee geprobeerd is dezelfde verschijnselen te benaderen. Ten tweede speelt bij de keuze van een theorie voor een 'sociaal-analytische bemiddeling' van de theologie altijd een persoonlijke, niet theoretisch doorzichtig te maken stellingname een rol, ook wanneer het de keuze betreft van een theoloog, die aan de universiteit in zijn werk op betrekkelijk grote afstand van brandende praktische problemen een theologie uit het verleden gaat bestuderen<sup>11</sup>.

Toch is er nog wel iets te zeggen, dat pleit voor het gebruik van een door Marx g e ï n s p i r e e r d klassenperspectief. Ofschoon de hele studie in dienst staat van de systematische theologie, zal het materiele zwaartepunt liggen op de bestudering van een negentiende-eeuwse theologie in een negentiende-eeuwse context. En de negentiende eeuw is, voorzover het Europa betreft, bij uitstek de eeuw, waarin conflicten om economische en politieke macht de vorm van klassenconflicten lijken aan te nemen. Peter Burke acht het dan ook nauwelijks verrassend, dat het vooral de historici van het negentiende-eeuwse Europa zijn, die het klassenmodel in de geschiedwetenschap het meest bruikbaar achten<sup>12</sup>. Voor wat betreft Habermas' theorie van het communicatieve handelen, moet gezegd worden, dat het daarin allereerst gaat om een mogelijkheid tot begrijpen van het hedendaagse laatkapitalisme. Zijn kritiek op Marx komt er op neer, dat diens theorie niet een bevredigende verklaring van het l a a t k a p i t a l i s m e mogelijk maakt<sup>13</sup>. Maar ook Habermas is van mening, dat Marx voor de opkomst van de kapitalistische maatschappijvormen met recht het evolutionair primaat van de economie heeft geclaimd. 'het zijn de problemen van dit subsysteem, die de weg van de ontwikkeling van de maatschappij in het geheel bepalen'<sup>14</sup>. Habermas houdt dan ook volgens Kunneman en Keulartz onverkort vast aan één van de centrale uitgangspunten van Marx' maatschappijanalyse hij herleidt de kolonisering van de leefwereld op de kapitalistische klassenverhoudingen. Maar Habermas' punt is, dat in hedendaagse westerse maatschappijen de klassentegenstellingen zich n i e t m e e r manifesteren in de vorm van verdelingsconflicten. Het klassenconflict is volgens Habermas gepacificeerd via de compensaties, die economie en staat bieden langs de kanalen van de consumptieve verzorgingsstaat<sup>15</sup>. Reden genoeg dus om waar het gaat om de bestudering van de negentiende eeuw, Habermas niet uit

te spelen tegenover hen, die willen voortbouwen op het werk van Marx.

Wat kan de lezer nu op de volgende bladzijden verwachten? Zo direct zal ik in de eerste paragraaf van deze inleiding een toelichting geven op de formele status van het begrip 'marxisme' in deze studie. Nu de lezer weet, dat het materiele zwaartepunt zal liggen op enkele negentiende-eeuwse theologen 'in context', kan bij een enkeling de vraag opkomen maar wat hebben we daar nu dan aan? Daarom zal ik in de tweede paragraaf proberen om iets te zeggen over de relatie tussen historische en systematische theologie en over de formele plaats van dit onderzoek in een systematisch project. In hoofdstuk II komt de inhoud van de methode aan de orde. Eerst zal de harde kern van de methode weergegeven worden. daarna zullen twee centrale begrippen van die harde kern toegelicht worden: de begrippen 'ideologie' en 'klasse'. De hoofdstukken III, IV en V bevatten een beschrijving van de context. Tenminste, voorzover die context relevant is voor het verstaan van de katholieke theologie in de eerste helft van de negentiende eeuw in Duitsland.

Hoofdstuk III heeft als belangrijkste doel de globale beschrijving van de verschillende voor de katholieke theologie relevante klassen en maatschappelijke categorieën. Dit hoofdstuk wordt afgesloten met een paragraaf over het verband tussen boeren en kleine burgerij aan de ene kant en de katholieke massa aan de andere kant. Resultaat van dit hoofdstuk, waarin uitsluitend met historisch-sociologisch materiaal gewerkt wordt, is het vermoeden, dat de tegenspraak tussen staat en kerk voor de ontwikkelingen in het katholicisme van beslissende betekenis is. In de hoofdstukken IV en V wordt met behulp van vooral kerkhistorisch materiaal nagegaan of dat vermoeden juist is. In hoofdstuk IV komt het handelen van de staat naar de kerk toe aan de orde. In hoofdstuk V gaat het om de reactie van het katholicisme. In de hoofdstukken VI en VII worden theologen in de context geplaatst, die in de voorgaande hoofdstukken beschreven is. In hoofdstuk VI komt het theologiseren aan bod van Drey en Mohler in de eerste jaren van het bestaan van de katholieke theologische faculteit van Tübingen. En in hoofdstuk VII zal uitgebreid ingegaan worden op de positie en de theologie van Staudenmaier. Hoofdstuk VIII zal het geheel afsluiten met een ideologiekritische evaluatie (van Staudenmaiers theologie) en met een terugblik.

# 1. De marxistische benadering.

Wat betekent eigenlijk 'de marxistische benadering'? Het komt nogal eens voor, dat men na een dergelijke vraag begint met uit te leggen wat marxisme allemaal niet is. Dat zal ik niet doen. Alleen om toch even een indruk te geven: voor mij is marxisme o.m. geen politieke leer of doctrine, geen wereldbeschouwing, geen substituut van een religieus geloof, geen vast omschreven wetenschappelijk kennisbestand, geen kentheorie, geen antropologie, geen sociale en geen politieke filosofie of wat voor filosofie dan ook, en ook geen politieke praxis of partijlidmaatschap. De redenen voor mijn afwijzing van al die 'marxismen' laat ik dus achterwege. Om hier slechts te poneren wat voor mij op deze bladzijden marxisme dan wel is.

Marxisme wordt hier uitsluitend als een methode voor de interpretatie van de ge-

schiedenis gezien. 'Marx heeft uit de geschiedenis en uit de conflicten van zijn tijd een algemene methode gehaald, die fundamenteel is voor de 'lectuur' van de geschiedenis'. Aldus de Italiaanse marxist Radice<sup>16</sup>. Marxisme is dus een methode.

Ieder, die enigszins thuis is in de marxologie, denkt dat direct aan de jonge Lukács. Deze schreef in 1921 'Laten we nu eens aannemen dat het moderne onderzoek zou hebben aangetoond, dat alle afzonderlijke uitspraken van Marx inhoudelijk onjuist zijn - iets wat overigens niet het geval is. Zelfs indien dit onweerlegbaar aangetoond was, dan zou iedere serieuze "orthodoxe" marxist al deze nieuwe uitkomsten onvoorwaardelijk kunnen erkennen, alle afzonderlijke stellingen van Marx kunnen verwerpen - zonder een moment afstand te hoeven doen van zijn marxistische orthodoxie. Orthodox marxisme betekent dus niet, dat men de resultaten van Marx' onderzoek kritiekloos aanvaardt. Het is geen "geloof" aan deze of gene stelling, geen exegese van een "heilig" boek. Integendeel, orthodoxie inzake het marxisme heeft uitsluitend betrekking op de methode'<sup>17</sup>.

Dat is mooi gezegd<sup>18</sup>. Nu hangt natuurlijk alles af van de definiering van 'methode'. Indien men haar als een set van nauwkeurig omschreven regels beschrijft, betekent het onderschrijven van de marxistische methode al gauw niet meer dan het vasthouden aan een doctrinaire kern van het marxisme<sup>19</sup>. En dat nu wil ik juist vermijden. Hieronder, in hoofdstuk II, par. 1, zal ik betogen, dat er wel een aantal fundamentele noties te formuleren zijn, die de inhoudelijke, dat is de geschied-theoretische kern van de marxistische methode uitmaken. Maar die noties vormen geen doctrine. Ze hebben los van het concrete onderzoek ternauwernood betekenis. Hier, in deze inleiding gaat het niet om de inhoud van die noties, maar om de formele status ervan. Die status zal ik nu proberen te verduidelijken.

De essentie van Marx' methode is de onthulling van de dialectische relatie tussen de totaliteit van het maatschappelijk zijn en het bewustzijn. De betekenis van deze stelling zal hopelijk in deze paragraaf en in het tweede hoofdstuk allengs duidelijker worden. Hier zal ik me concentreren op het woord dat de grootste verstaansmoeilijkheid oplevert: op de categorie van de totaliteit. Om deze categorie uit te leggen, keer ik nog even terug naar de jonge Lukács. Deze omschreef het wezen van de van Hegel overgenomen Marxse methode als het primaat van het geheel over de delen<sup>20</sup>. Het concrete wordt bij Marx benaderd als de samenvatting van vele bestemmingen en betrekkingen<sup>21</sup>.

Twee opmerkingen over de totaliteit, over het geheel. Ten eerste: het is geen op een bepaald moment gefixeerd geheel van standen van zaken, maar het is een in zich dynamische werkelijkheid, waarin men een zekere tendens, een richting kan waarnemen<sup>22</sup>. Ten tweede. ook wij staan op dit moment in een totaliteitssamenhang met het verleden. Een verleden, dat in gesubordineerde totaliteiten te verdelen is. Maar dat ook wij in een totaliteitssamenhang staan, betekent, dat over het geheel niet in de indicatief te spreken is. Want de totaliteit is nooit gegeven.

Op dit laatstgenoemde aspect van de marxistische methode legt vooral Lucien Goldmann het accent. Goldmann beschouwde zich als een leerling van de jonge Lukács.

Maar hij beklemtoonde sterker dan Lukács, dat geen enkel subject de totaliteit in zijn greep kan krijgen. Ook niet het subject, dat Lukács op het oog had: het proletariaat, vertegenwoordigd door de bolsjewistische elitepartij. Zolang de geschiedenis voortgaat, verschijnen de dingen, opgenomen in subtotaliteiten, telkens in een ander licht. Lukács zelf zegt later (in 1947), dat elke totaliteit zowel in een systematische als in historische relativiteit staat. Systematisch, omdat elke totaliteit is opgebouwd uit gesubordineerde totaliteiten en in een totaliteit van hogere complexiteit staat, historisch, omdat het karakter van een totaliteit in de tijd aan verandering onderhevig is <sup>23</sup>.

Ik zal nu puntsgewijs een aantal aspecten van de holistische benadering van het marxisme vermelden.

1. Het denken in termen van totaliteiten sluit in principe economisch, politiek of klassenreductionisme uit. Elke marxistische benadering geeft in de analyse weliswaar een zekere prioriteit aan het economische en aan de klassenstructurering, maar die prioriteit moet in de eerste plaats als een methodologische prioriteit worden gezien: de ontwikkelingen in de sociaal-economische sfeer hebben de grootste verklarende kracht (de grootste, maar niet de exclusieve verklarende kracht) bij het verklaren van de tendens binnen de maatschappelijke totaliteit.

2. De zelfstandigheid van sociaal-economische, politieke en ideële fenomenen is schijn: ze zijn momenten van een in zich dynamische totaliteit. De marxistische methode in het algemeen bestaat dan in het opsporen van de bemiddelingen tussen de fenomenen en de totaliteit. De marxistische ideologiekritiek in het bijzonder bestaat in het ontmaskeren van de mystificaties van een bewustzijn, dat zijn functie en zijn eigen plaats in de totaliteit niet herkent en erkent <sup>24</sup>.

Maar juist hier, in het opsporen van de bemiddelingen tussen de totaliteit en de afzonderlijke fenomenen worden in het marxisme de grootste fouten gemaakt. Als geen ander heeft Sartre, wellicht door het existentialistisch moment in zijn denken, deze fouten waargenomen. Hij verzet zich tegen de gebruikelijke gang van zaken in het marxisme om een fenomeen als moment in een verondersteld objectief geheel (b.v. een klasse) in te ordenen en daarmee de verklaring als beeindigd te beschouwen. Gebeurtenissen, mensen en feiten worden in een geraamte van abstract-algemene, voorgefaalde denkvormen geperst <sup>25</sup>. Het ontbreekt het marxisme tot dusver aan inzicht in het systeem van bemiddelingen. Het totaliseert te snel. Het denkt te snel de totaliteit in de greep te hebben en het miskent de noodzaak van empirisch-sociologisch (sociaal-historisch) onderzoek <sup>26</sup> (en voegt Sartre toe: van psychologisch onderzoek).

Vandaar, dat hieronder zoveel ruimte wordt gemaakt voor de sociaal-economische, politieke en (kerk)historische bemiddelingen. Vandaar, dat ik me ingespannen heb om de historische feiten te laten spreken en ze niet in de gebruikelijke schema's te laten persen. Een paar voorbeelden van dit laatste: Het dichotome klassenmodel wordt verworpen (hfdst. II), niet het proletariaat, maar in de eerste plaats de 'Unterschichten' en in de tweede plaats de traditionele klassen (boeren en handwerklieden) zijn in de eerste helft van de negentiende eeuw in Duitsland de lijdenden,

de staat behartigt niet de belangen van de economisch heersende klasse (tegen het leninistisch model), de clerus en de kerk spelen een veel grotere rol in de sociale werkelijkheid dan in de sociale geschiedschrijving van het marxisme wordt aangenomen (hfdst. III), er speelt zich in Duitsland in de eerste helft van de negentiende eeuw geen reële klassenstrijd af, de dominante maatschappelijke tegenspraak is die tussen kerk en staat (hfdst. IV en V). Maar ook een aantal liberalistische kerkhistorische en theologische schema's worden hieronder verworpen de term 'burgerlijk' is niet van toepassing op de hoofdstroom van het Duitse katholicisme, de saecularisatie van 1803 was wel degelijk een onrecht, de kerk aangedaan (hfdst. IV), de katholieke Aufklärung ging niet alleen dankzij het drijven van het ultramontanisme ten onder ze was ook in zichzelf niet levensvatbaar, 'rechts' in de katholieke kerk heeft in de eerste helft van de negentiende eeuw een veel grotere gevoeligheid voor wat er onder het volk leeft dan 'links', 'rechts' speelt daar ook met een betere organisatie en met betere middelen op in, niet 'rechts', maar 'links' dreigde voorbij te zien aan het volk (nuancering van Metz<sup>27</sup>) (hfdst. V), de zogeheten grondleggers van de katholieke Tubinger school formuleerden hun theologie zo, dat ze geen weerstand konden bieden aan de aanval van het ultramontanisme (hfdst. VI, VII).

Nu zou men kunnen tegenwerpen, dat met een beter inzicht in de complexe manier, waarop een gebeuren, een feit, een mens in de maatschappelijke totaliteit staat, het fundamentele probleem niet verdwenen is. Er treedt immers op zijn best een verfijning van het oude schema op. Nog steeds wordt, hegeliëans gesproken, het enkele in de algemeenheid van de totaliteit opgeheven. Het probleem blijft, met de woorden van Sartre, dat ongetwijfeld Valéry een kleinburgerlijke intellectueel is, maar niet elke kleinburgerlijke intellectueel is Valéry. De bron van creativiteit en ook de motieven van denken en handelen van mensen kunnen niet door de marxistische methode - door geen enkele methode - opgespoord en verklaard worden. Ik zal me van deze terecht tegenwerping niet afmaken door te zeggen, dat het in het marxisme niet om die zaken gaat. In de allereerste plaats moet toegegeven worden, dat vanaf Marx en Engels in de marxistische traditie het individu gebagatelliseerd wordt. Het verschijnt maar al te vaak als exponent van sociaal-economische machtsverhoudingen<sup>28</sup>. Maar nadat dit toegegeven is, kan in de tweede plaats gezegd worden, dat hiermee toch niet de waarde van het marxisme, juist ook voor het zoeken van het individuele en unieke verdwenen is. Ik ben er van overtuigd, dat men individuen, bijvoorbeeld theologen en filosofen alleen maar tersluiks kan benaderen. Daarmee bedoel ik: alleen maar via de manier, waarop hun handelen en denken opkomt uit en zelf weer inwerkt op de maatschappelijke totaliteit. De individualiteit kan alleen maar benaderd (niet bereikt) worden langs de weg van de analyse van de maatschappelijke totaliteit. Dit betekent ook, dat met deze aanpak niet duidelijk te maken is, welke motieven bijvoorbeeld Mohler er toe brachten om met de katholieke Aufklärung te breken, of wat Staudenmaiers beweegredenen waren om theologisch het politieke katholicisme te ondersteunen. Maar eenmaal gegeven deze keuzes, kan de analyse van het maatschap-



pelijke en kerkpolitieke posities waarvoor zij gekozen hebben, wel het een en ander verhelderen (z. de hfdstn. VI en VII).

3. De holistische benadering impliceert, dat de marxistische methode een heuristische methode is. Of beter de begrippen van de methode dienen als heuristische begrippen beschouwd te worden, als regulatieve principes bij het kennis verwerven van de geschiedenis en niet als een gefixeerd kennisbestand<sup>29</sup>. Een op zichzelf staande theorie in de betekenis van een aantal begrippen en wetten, waarmee de essentie van produktiewijzen en maatschappijformaties vastgelegd wordt, kan niet bestaan. Pas de studie van het 'werkelijke levensproces' en van het handelen van individuen maakt het marxisme levend<sup>30</sup>. Voor de zelfstandige theorie blijft hooguit een samenvatting over van de meest algemene resultaten, die uit de beschouwing van de historie geabstraheerd zijn<sup>31</sup>.

Nog op een andere manier is dit punt te verduidelijken. Als onthulling van de dialectische relatie tussen het maatschappelijk zijn en het bewustzijn, is het marxisme primair een vorm van kritiek. Het doet er op het moment niet toe van welke aard die kritiek is of welk object onder kritiek staat. Van belang is, dat marxistische kritiek tot de eenvoudigste formule teruggebracht, de antithese is van een concreet gegeven, van sociaal-economische, politieke of ideële standen van zaken<sup>32</sup>. Alleen wanneer de marxistische theorie als kritiek op concrete zaken toegepast wordt, doet men echt aan de marxistische methode. Bijna niets is zo kwellend vervelend, zo onvruchtbaar ook als boekwerken, scripties en discussies ('debatten, waarin in een theoretische conjunctuur geïnterveneerd wordt') over de marxistische methode. Alleen ..., het vervelende gegeven, dat er ondertussen een geschiedenis van denken over theorie in de marxistische traditie is ontstaan, dwingt me toch in dit opzicht een positie te bepalen. Dat zal in het tweede hoofdstuk ('Beschouwingen over de methode') gebeuren.

4. Uit het voorgaande volgt al, dat zo ongeveer de grootste fout die men hier kan maken de gedachte is, dat de methode los van het concrete onderzoek te ontwikkelen is. De methode is er alleen maar in actu. En de gedachte, dat een methode, toegepast op een in tijd en ruimte begrepsd object uit het concrete materiaal gelicht kan worden om op geheel andere objecten toegepast te worden, is niet vruchtbaar. Want de toepassing van die gedachte kan nooit meer dan enkele op zichzelf nietszeggende noties opleveren.

Dit project kan geen grijpbare methode opleveren, geen tot in details uitgewerkt instrumentarium en al helemaal geen leeswijzer, waarmee men elke theologische tekst kan lezen. Wanneer begrijpen diegenen, die de marxistische methode als de gouden sleutel voor de interpretatie van teksten beschouwen nu eens, dat er meer dan genoeg getheoretiseerd is over de methode, dat de samenvatting van de meest algemene resultaten van de marxistische theorie (z. hierboven punt 3), dat wil zeggen de harde kern van de methode al lang bekend is (z. onder hfdst. II, par.1)? En wanneer begrijpen zij nu eens dat dan nog het werk moet beginnen?

Pas wanneer dat werk, het concrete onderzoek gedaan wordt, kan men nagaan

of het gebruik van de marxistische methode in de theologie een andere visie op de theologie oplevert. Op een andere manier gezegd of het ontmaskeren van een theologisch bewustzijn, dat zijn plaats en functie binnen het geheel van het maatschappelijk zijn niet herkent en erkent (ideologiekritiek), of de benadering van de theologie van onderop - daarbij de sociale en politieke positie van de theoloog en van diegenen voor wie hij spreekt verdisconterend - een andere theologische sensitiviteit wakker maakt, dat kan pas in de reële kritiek op gegeven theologieën blijken (zie verder ook de tweede paragraaf van deze inleiding).

5. Het holistisch aspect van de marxistische methode levert een aantal praktische moeilijkheden voor het onderzoek op.

Ieder, die zich met marxistische ideologiekritiek bezig houdt, steekt zijn hand in een wespennest. Men moet zich in beginsel bezig houden met alle niveaus van de maatschappij<sup>33</sup>. Alleen wat ik gemakshalve 'de regel van Althusser' noem, begrenst enigszins de massa aan materiaal: de tegenspraken in de basis determineren in laatste instantie welke tegenspraken op welk niveau de dominerende zijn. In principe maakt die regel het mogelijk om na een globale bestudering van verschijnselen in de sociaal-economische sfeer de tegenspraak vast te stellen, van waaruit dan concrete fenomenen bekeken worden (hieronder is dat de tegenspraak kerk - staat. hfdstn. IV en V).

Maar toch in deze studie alleen al moeten uitstapjes gemaakt worden op een flink aantal gebieden en moeten beslissingen genomen worden op het terrein van de volgende disciplines: marxistische theorie van de geschiedenis, algemene, economische, sociale en politieke geschiedenis van de eerste helft van de negentiende eeuw in Duitsland, voorts kerkgeschiedenis en geschiedenis van de theologie. En dit alles bovendien in functie van de systematische theologie.

Op al die gebieden zal, waar mogelijk, gebruik gemaakt worden van handboeken. Dus van reeds geïnterpreteerd materiaal, dat dan nog eens volgens de marxistische opzet geïnterpreteerd wordt. Het is maar te hopen, dat de 'Fehlerquellen', die met het handboekenmateriaal mee genomen worden, elkaar een beetje in evenwicht houden.

In principe zal er, met uitzondering van de onderzochte theologieën (hfdstn. VI en VII), geen historisch onderzoek van primaire bronnen verricht worden. Toch moeten er op het gebied van de sociaal-economische geschiedenis en op de gebieden van de geschiedenis van politiek en kerk telkens beslissingen genomen worden, ten einde het veld af te bakenen waarbinnen de onderzochte theologieën geplaatst moeten worden. Dit wordt later hopelijk duidelijker. Waar het nu om gaat, is dat een onderzoek als dit niet alleen op het gebied van de geschiedenis van de theologie aan theorievorming moet doen, maar ook op het gebied van de andere genoemde disciplines. Indien ik enkele jaren geleden soortgelijke zinnen als de bovenstaande gelezen zou hebben, dan zou mijn eerste gedachte geweest zijn. maar dat kan helemaal niet. Dat is wellicht ook de eerste gedachte van de lezer. Ik kan nu alleen maar hopen, dat de lezer deze gedachte bij het doornemen van de tekst niet als zekerheid, maar echt als vraag een rol zal laten spelen.

6. Aan het slot van deze paragraaf nog dit. De ideologiekritische attitude beïnvloedt de manier, waarop men naar mensen en teksten in heden en verleden kijkt. In de meest radicale vorm is ideologiekritiek de totale ontmaskering van de woorden en daden van een sociale groepering of van een individu. Deze vorm van ideologiekritiek beschouwt woorden en daden nooit als uitingen van vrij handelende actoren, maar als functies in een groter maatschappelijk proces, ze speurt naar machten en belangen achter de intenties, die door de actoren in hun teksten uitgesproken worden. De beoefening van een dergelijke ideologiekritiek leert je af om onbevangen en met een zeker vertrouwen naar woorden uit heden en verleden te luisteren. Het gebruikelijke argument is dan altijd, dat die attitude nu juist de goede kritische en wetenschappelijke attitude is. Want wanneer de dingen ook echt zo zouden zijn als ze zich onmiddellijk zelf voordoen, zou wetenschap helemaal niet nodig zijn. Wetenschap, waartoe dan in een dergelijk argument ideologiekritiek gerekend wordt, bestaat immers slechts bij gratie van het onderscheid tussen wezen en verschijning.

Toch is er in het geval van ideologiekritiek iets meer aan de hand. Wanneer we denken aan de radicale vorm van ideologiekritiek, heeft de Munchener filosoof Peter Sloterdijk gelijk, waar hij haar een wrede trek toeschrijft. Voor alle ogen wordt de patient met het kritisch scalpel opengesneden en uiteengelegd, totdat het mechanisme van zijn dwalingen open ligt. Het betreft hier niet een gewone operatie, maar een sectie. Het gaat er in de ideologiekritiek niet meer om, de opengesneden tegenstander aan de eigen kant te krijgen, het belang geldt zijn "lijk", het kritisch preparaat van zijn ideeën, die in de bibliotheken van de verlichters liggen en waarin men zonder moeite nalezen kan, hoe verkeerd ze zijn<sup>34</sup>. Op theologen uit het verleden toegepast het gaat niet erom om hun bedoelingen hermeneutisch te verstaan, natuurlijk ook niet om iets positiefs aan hen te ontfemen, maar om voorgoed van hun verondersteld verkeerde ideeën af te zijn. Ze fungeren hooguit als voorbeeld hoe theologie niet beoefend moet worden.

Grondfout van deze vorm van ideologiekritiek is, dat ze uitsluitend let op onbedoelde effecten van uitingen en niet luistert naar wat mensen zelf over die uitingen zeggen. Maar wie zo handelt, beschouwt hen als barbaren<sup>35</sup>. Apriori worden hun uitingen herleid tot iets heel anders. Het economisch reductionisme of het klassenreductionisme staat hier vanaf het begin al vast.

Een dergelijke vorm van ideologiekritiek is de erfgenaam van Marx' aprioristische, op filosofische gronden gebaseerde overtuiging, dat de religie - grondvorm van de ideologie - geen eigen werkelijkheid vormt<sup>36</sup>. Het punt is, dat men bij de beoefening van een dergelijke ideologiekritiek heeft vergeten, dat de begrippen in de marxistische theorie heuristische begrippen zijn. En men vergeet zo, dat het op voorhand herleiden van het religieuze tot politiek of economie, zonder een onderzoek naar de praktische rol van religie en naar de rol van het begripsmatig zelfverstaan daarin, bij uitstek idealisme is. Dit aprioristisch reductionisme is één kant van het denken van Marx en het marxisme. Er is echter ook een andere kant. Daarin wordt veel meer de kritische en heuristische zijde

van de marxistische theorie beklemtoont dan de wetenschappelijke, daarin wordt ook niet direct de ideologie als vals beschreven, en daarin wordt veeleer de sociale verandering en de rol van de menselijke actoren naar voren gehaald dan de determinerende werking van de maatschappelijke factoren<sup>37</sup>.

Maar hoe dit alles ook zij ik wil niet reductionistisch met de geschiedenis omgaan. Ik wil een vorm van ideologiekritiek beoefenen, waarin aan de ene kant naar de intenties van de actoren geluisterd wordt, waarin de mogelijkheid van hun vrijheid van denken en handelen niet apriori uitgesloten wordt. Een vorm van ideologiekritiek waarin aan de andere kant acht geslagen wordt op de ruimte, waarbinnen de actoren denken en handelen en waardoor dat denken en handelen begrensd, geselecteerd en richting gegeven wordt. Dit is ternauwernood in een theorie vast te leggen. Hieronder zal ik echter proberen op het niveau van de beschrijving recht te doen zowel aan de vrijheid en het zelfverstaan van actoren als aan hun bepaaldheid. Voorzover het dan om de beschrijving van concrete sociale groeperingen gaat, kan ik daarbij gebruik maken van enkele gedachten van Anthony Giddens<sup>38</sup>.

## 2. Over historische en systematische theologie.

Een onderzoek naar de methode van ideologiekritiek in de theologie is slechts mogelijk via de weg van een onderzoek naar de interactie tussen een theologie en de gegeven maatschappelijke context. Dat zal, hoop ik, na lezing van hoofdstuk II en van de volgende hoofdstukken steeds duidelijker worden. Hier gaat het om de omstandigheid, dat de context gegeven is. Dat houdt in ieder geval in, dat zoeken naar de methode van ideologiekritiek een historische dimensie heeft. Uiteindelijk gaat het in deze tekst om het opsporen van de plaats en functie van een theologie uit het verleden, die van Staudenmaier, in de toenmalige maatschappelijke context. Om daarna die plaats en functie te evalueren. Maar het een en ander betekent, dat in dit geval een bepaalde manier van het schrijven van theologiegeschiedenis - een contextuele theologiegeschiedenis met ideologiekritische intentie - het medium is waardoor naar de methode van ideologiekritiek in de theologie gezocht wordt. Maar het hele onderzoek staat volgens de oorspronkelijke opzet in dienst van een systematisch-theologisch project. Dat roept de vraag op hoe ligt de verhouding tussen aan de ene kant theologiegeschiedenis in het algemeen, alsmede contextuele theologiegeschiedenis in het bijzonder en aan de andere kant systematische theologie?

Die vraag is gemakkelijk gesteld, maar het antwoord erop voert in een moeras van vragen over de fundamenteën en zelfs over de mogelijkheid van systematische theologie. Hieronder kan er geen sprake van zijn, dat deze vragen precies uitgewerkt en beantwoord worden. Wel zal ik proberen om deze studie, waarvan de inhoud voornamelijk uit een benadering van theologieën uit het verleden zal bestaan, in een meer omvattend systematisch project een plaats te geven. Dat zal in twee grote stappen gebeuren. Eerst zal ik de verhouding tussen contextuele theologiegeschiedenis en systematische theologie behandelen in termen van nut en waarde die de eerste voor

de tweede zou kunnen hebben. Daarna zal ik, uitgaande van Schillebeeckx' visie op het procédé van theologiseren, enkele vermoedens ventileren over een meer fundamentele relatie tussen historische theologie in het algemeen en systematische theologie. Onder 'historische theologie' versta ik hier het samenvattend begrip voor al die theologische disciplines, die met genetische methodes werken o.a. kerkgeschiedenis, dogmageschiedenis, theologiegeschiedenis, geschiedenis van het christelijk denken.

1. Historisch onderzoek van gegeven theologieën in context heeft allereerst simpelweg een demonstratieve waarde voor de systematische theologie. Het zou kunnen demonstreren wat zo vaak zonder veel bewijsmateriaal beweerd wordt, namelijk, dat elke theologie opkomt uit, gemodelleerd is naar en antwoordt op de maatschappelijke context. Ook wanneer die bewering onjuist zou blijken te zijn, behoudt het onderzoek een - dan negatieve - waarde.

Indien men met het begrip 'context' gaat werken, zal dat betekenen, dat er gevraagd wordt naar de maatschappelijke plaats (kerk, school, universiteit, pers e.d.), naar de sociale dragers en naar de belanghebbenden (de werkelijke en de veronderstelde) van de theologie. De vraag naar de subjecten van de theologie wordt dus gesteld 'wie bedrijft waar - dus met wie? - en in wiens belang - dus voor wie? - theologie?'<sup>39</sup> Ook deze, wat meer geconcretiseerde vraag is in de Europese theologie vaker gesteld dan beantwoord. Systematisch-theologische studies die uitdrukkelijk actueel willen zijn en die methodisch en concreet verder gaan dan heel globaal refereren aan verburgerlijking, vervreemding, verdinglijking, privatisering, academisering etc. etc., zijn mij niet bekend<sup>40</sup>. Ik vermoed dat dergelijke met een sterke negatieve gevoelslading belaste begrippen niet zo geschikt zijn om ook de eigen positie in de maatschappij en de invloed daarvan op het theologiseren te herkennen. Vandaar, dat op deze bladzijden de veilig lijkende afstand die de historie schept, in acht wordt genomen.

Om de draagwijdte van de vraag naar de subjecten van de theologie - de concretisering dus van de vraag naar de context - te verstaan, is het goed om zich te realiseren, dat deze vraag tenminste twee belangrijke vooronderstellingen heeft. De eerste is, dat hier over subjecten in een sociologisch perspectief wordt gesproken. Individuen worden dus benaderd vanuit het gegeven dat ze deel uitmaken van een sociale groepering. En de marxistische specificatie van het sociologisch perspectief houdt in, dat het gaan om sociale groeperingen, die op één of andere manier in het proces van klassenstructurering (z. onder hfdst. III) verweven zijn en dus veelal in een machts- en concurrentieverhouding tot elkaar staan.

De tweede vooronderstelling is van wetenschapstheoretische aard. De vraag naar de subjecten van de theologie vooronderstelt een externalistische wetenschapsopvatting. Globaal gesproken de opvatting dus, dat de 'context of discovery' verdisconteerd moet worden en dat bij de beschrijving van ontwikkelingen binnen een wetenschap externe factoren (hier sociale factoren) een rol spelen<sup>41</sup>. Sinds T. Kuhn is

er in de wetenschapstheoretische discussie een verschuiving bespeurbaar van reflectie over de interne logica en coherentie van de wetenschap naar de reflectie over de relatie tussen de sociale praxis van wetenschappers en de sociale functie van het wetenschappelijk onderzoek aan de ene kant en het interne wetenschappelijk gebeuren aan de andere kant<sup>42</sup>. Ideale systemen kunnen niet adequaat begrepen worden los van de praktijken van de sociale subjecten, die die systemen reproduceren. De betekenis en waarde van teksten kan pas opgespoord worden, wanneer we ze (óók) zien als ingebed liggend in sociale praktijken.

Wie deze beide vooronderstellingen niet deelt - let wel vooronderstellingen, die dus in principe verkeerd kunnen zijn - zou hier beter kunnen ophouden met lezen.

In dit verband nog een paar opmerkingen over de gebruikelijke bezwaren van theologische zijde tegen een contextuele benadering. Theologen staan gauw klaar met de waarschuwing, dat een contextuele theologiebeoefening een reductie van het eigene van de theologie tot een maatschappelijke functie inhoudt. Dit is waarschijnlijk in de meeste gevallen een variant op de aloude bezwaren van kerkelijke en theologische zijde tegen het historicisme, relativisme en immanentisme. Heel globaal kan de argumentatie van deze bezwaren als volgt gereconstrueerd worden door de religie in een wezenlijk verband te brengen met seculiere verschijnselen en daardoor uit te voeren aan de relativiteit van de historie, wordt de religie substantieel gereduceerd tot een immanent gebeuren. Het relativisme lijkt een meer omvattend begrip te zijn dan het reductionisme. Voorondersteld in het bezwaar van het relativisme is, dat de historie de categorie van de alomvattende relativering is. Aan het bezwaar van het relativisme zijn twee met elkaar verbonden aspecten te onderscheiden. Ten eerste zou het relativisme inhouden, dat datgene wat door de historische rede tot object van de geschiedwetenschap verklaard wordt, voor ons (methodisch) én in zich (ontologisch) aan substantiele veranderingen onderhevig is. En ten tweede, dat ook het subject, dat naar het historisch object kijkt, het uitlegt en betekenis geeft, geen zekerheid, noch in zichzelf, noch door iets of iemand aangereikt, bezit<sup>43</sup>. Het bezwaar van het reductionisme lijkt vooral de gevolgen van het eerste aspect te beklemtonen door de religie tot een historisch object te reduceren, verdwijnt de blijvende kern, de substantie, het mysterie van het object. Maar natuurlijk verwijst het bezwaar van het reductionisme ook naar het tweede aspect van het relativisme. Die aspecten zijn niet te scheiden. Uiteindelijk draait het in de discussies in de theologie over relativisme en reductionisme om deze twee vragen: de vraag naar de mogelijkheid van het absolute in het relatieve (de vraag naar het object) en de vraag naar de legitimiteit van het menselijk spreken over het absolute (de vraag naar het subject).

De bezwaren van theologische zijde tegen een contextuele benadering, bewust of niet bewust ontleend aan de bezwaren tegen het historicisme zijn natuurlijk niet

onzinnig. Dat behoeft hier niet uitgelegd te worden. Toch moeten wel een drietal dingen bedacht worden, twee die te maken hebben met gevaren die aanwezig kunnen zijn, indien men de contextuele benadering niet toelaat en één meer fundamenteel punt

a) Het gevaar van een theologisch reductionisme, van een 'uit de hoogte' spreken over een wereld en over subjecten die niet bestaan, is zeker zo groot als het reductionisme, waarin het eigene van religie en theologie als een maatschappelijke functie wordt gezien.

b) De bezorgdheid, dat de contextuele benadering fundamenteel de mogelijkheid aantast van het gelovig spreken of het verwijzen naar het absolute in het relatieve, is legitiem. Maar deze bezorgdheid wordt zelf bedreigd door een groter gevaar. Het is het gevaar, dat een menselijke instantie, of dat nu de kerk, een synode, het leergezag, een theoloog of een predikant is, in naam van het absolute gaat spreken. De overgang van het spreken over het mysterie van het absolute in de wereld naar het spreken in naam van het absolute is in de praktijk vloeiend<sup>44</sup>.

c) Het belangrijkste punt tegen het gebruik van de traditionele bezwaren (relativisme, immanentisme, reductionisme) is, dat de laatste meestal te vroeg ingebracht worden. Een korte uitleg is op z'n plaats. De gebruikelijke dogmatische en de contextuele benadering zijn beide geïnteresseerd in de relatie tussen God en wereld. Alleen neigt de eerste benadering ernaar om vanuit het gelovig begrip van God theologisch over de wereld te gaan spreken. Is het aspect, waaronder theologie naar de wereld kijkt niet het aspect van de totaliteit-in-God? De contextuele benadering neigt er daarentegen naar om vanuit het geworteld-zijn in een specifieke 'wereld' ook in het geloof verder te gaan denken over de relatie tussen God en wereld<sup>45</sup>. Indien er een kern van waarheid schuilt in dit enigszins simplificerend schema, dan betekent dat iets voor het tijdstip, waarop de contextuele benadering afgewezen zou kunnen worden. Net zoals de gebruikelijke dogmatische benadering ervan uitgaat, dat het eigene van haar theologiseren niet apriori door sociaal-economische en politieke kritiek weg te denken is, zo mag ook de contextuele benadering ervan uitgaan, dat haar manier van theologiseren niet apriori door theologische kritiek van bovenaf onschadelijk gemaakt wordt. De dogmatische en de contextuele benadering delen wel in het geloof hetzelfde uitgangspunt, maar starten in de theologie vanuit twee heel verschillende kanten. Willen beide elkaar adaequaat kunnen kritiseren, dan moeten beide ook hun denkbeweging op gang gezet hebben. Voor de contextuele benadering betekent dit, dat deze eerst de gelegenheid moet hebben om aan het werk te gaan.

2. Contextuele theologiegeschiedenis - met ideologiekritische intentie - is een vorm van historische theologie. Als zodanig kan ze een reinigende inwerking hebben op de systematische theologie. De reiniging bestaat er bijvoorbeeld in, dat de systematische theologie van niet-herkende resten van het verleden wordt bevrijd, om zo dichterbij de kern van de zaak te komen (zoals dat al bij Semler het geval was<sup>46</sup>). Het behoeft dan niet alleen om theologische resten uit het verleden te gaan,

maar ook om niet-theologische resten. Zo vindt Pelikan, dat alleen de theoloog die getraind is in het kijken naar de relatie tussen theologische en niet-theologische factoren, datgene wat het christelijk geloof motiveerde goed kan verstaan<sup>47</sup>.

De reiniging kan ook liggen in de afwijzing van een geloofsovertuiging, waarin de geschiedenis in dienst van één theologische machtspositie wordt gemonopoliseerd. Inzicht in de pluraliteit van theologieën, in de noodzaak en in de onvermijdelijkheid ervan, kan bevrijdend werken (Marrou, Congar)<sup>48</sup>. Een contextuele theologiegeschiedenis kan deze katharsis alleen maar effectiever doen verlopen dan de gebruikelijke 'geistesgeschichtliche' theologiegeschiedenis.

3. Maar de contextuele theologiegeschiedenis is bovenal verontrustend voor de systematische theologie. Ze fungeert als het realiteitsprincipe van de systematische theologie<sup>49</sup>. Ze kan laten zien, dat de werking en functie van de theologie in de maatschappelijke werkelijkheid negatief kan zijn. Ze roept de systematische theologie op tot zelfkritiek en wijst haar voortdurend op de noodzaak om haar uitspraken tentatief te houden. Ik noem een paar aspecten van de oproep tot zelfkritiek, die van de contextuele theologiegeschiedenis naar de systematische theologie kan uitgaan.

a) De vraag naar de mogelijkheid van de aanspraak van de theologie op verantwoording van universele waarheid, wordt door de contextuele theologiegeschiedenis in al zijn urgentie weer gesteld.

Bestudering van de theologiegeschiedenis in de eerste helft van de negentiende eeuw laat ons zien, dat de een zekere pluraliteit aan theologieën in de gegeven sociaal-economische en (kerk)politieke omstandigheden bijna onvermijdelijk leidde naar wederzijdse verkettering. Elke stroming bezat een universeel recept voor de vormgeving van geloof en kerk. Het benauwde was, dat om de situatie nog enigszins leefbaar te houden, de theologische stromingen geen andere mogelijkheid leken te hebben dan het verbreken van de communicatie. Waarmee tegelijkertijd een reële aanspraak op verwoording van universele waarheid verloren ging.

De vraag is of erkenning van een pluraliteit van theologieën kan samengaan met openheid voor en erkenning van de waarheidsaanspraken van diezelfde theologieën. De geschiedenis van de theologie in contextueel perspectief - zoals die hieronder wordt gepresenteerd - verwijst naar de betrokkenheid van theologieën met sociaal-economische en (kerk)politieke machtsposities. En naar de machtsstrijd van theologieën om de hegemonie in de publieke, de kerkelijke en in de vaktheologische sfeer<sup>50</sup>. Dit gegeven kan de systematische theologie dwingen om zich te bezinnen op de betekenis van het begrip 'macht' voor het eigen theologiseren. En op de verhouding tussen het feitelijk streven naar hegemonie en de aanspraak op verwoording van universele waarheid.

b) De contextuele theologiegeschiedenis is een hulpmiddel om de systematische theologie terug te wijzen naar de oorspronkelijke en wezenlijke spanning binnen het christelijk geloof. Namelijk naar het onmogelijke feit, dat in één mens de waarheid voor ons en voor alle mensen van alle tijden is verschenen. Dit onmogelijke feit, dat in het geloof voortleeft, is uitgangspunt en doel van het theologisch



denken. Want, de veronderstelde taak van de theologie, denken en spreken over God, is alleen mogelijk als denken en spreken over het onmogelijke feit en over de manier, waarop het gestalte heeft gekregen in verleden en heden. De noodzaak nu om het onmogelijke feit te begrijpen, juist ook in de betekenis van concrete waarheid voor ons, en de onmogelijkheid om het denkend in de greep te krijgen, vormt de motor van de voortgang van de systematische theologie. Ze is nooit 'af'. Het stemt overeen met de aard van de 'Urtatsache' - om een woord van Drey te gebruiken - , dat geloof en theologie voortdurend in beweging blijven. Theologie (geloof in statu scientiae) kan alleen bestaan in het proces van het zoeken naar de geloofssubstantie, in het proces van het 'inventer à la source' (Chenu).

Wat heeft de theologiegeschiedenis daar nu mee te maken? De geschiedenis van de theologie kan m.i. als geschiedenis tot op heden, beschouwd worden als het ene probleemveld, waarop vanuit verschillende contexten gestreden wordt om het adequate, contemporaine verstaan van de 'Urtatsache'. Eén aspect van die geschiedenis is om de spanning tussen waarheid en geschiedenis op één of andere manier toe te dekken. Bijvoorbeeld door de waarheid buiten de geschiedenis te plaatsen, of door de waarheid geheel te laten opgaan in het proces van de geschiedenis, of door de waarheid alleen als waarheid in en voor de individuele mens te zien<sup>51</sup>. Maar juist de bestudering van de theologiegeschiedenis in contextueel perspectief, vestigt de aandacht op een ander aspect van die geschiedenis. Die bestudering wijst op het gegeven, dat de feitelijke waarheidsaanspraken waarheid intenderen telkens voor één bepaalde specifieke context. De twee genoemde aspecten van de theologiegeschiedenis laten zien hoe aan de ene kant in de ideale sfeer de spanning tussen waarheid en geschiedenis toegedekt wordt en hoe aan de andere kant in de realiteit de waarheid ondergeschikt gemaakt wordt aan een bepaalde historische context. Deze twee kanten nu indiceren de twee extremen, die de systematische theologie moet vermijden, maar ze vormen ook het theologisch veld, waarbinnen het theologisch spreken zich moet afspelen. De theologie bevindt zich in een voortdurende spanning, gevormd door de eis om waarheid voor allen te verwoorden, terwijl ze gebonden is aan een bepaalde, specifieke historische context. De theologiegeschiedenis als geheel vormt daar een illustratie van.

Nog op een andere manier is die spanning aan te geven. Als geen andere theologische discipline staat de systematische theologie bloot aan het gevaar om het concrete, m.n. het 'oerfeit' en het voortleven daarvan in de concrete geschiedenis, in een abstractie, in één omvattende beweging te vangen en daarmee teniet te doen: de tendens om het enkele in het geheel en in de eenheid van het systeem te vatten. Pannenberg bijvoorbeeld lijkt dicht bij dit gevaar te zijn, waar hij zegt. 'Theologie kan niet slechts historisch zijn ... De vraag naar de waarheid is naar haar aard systematisch, want ze vraagt noodzakelijk naar de harmonie van de verschillende inhouden van de overlevering onder elkaar en met de contemporaine ervaring in de werkelijkheid. Het denken, dat het om waarheid te doen is moet systematisch zijn,

teneinde te beantwoorden aan de eenheid van de waarheid, aan de overeenstemming van al het ware<sup>52</sup>. Een dergelijke waarheidsopvatting loopt het risico uit de bijbel en uit de geschiedenis van geloof en theologie slechts 'geperenniseerde' begrippen te halen<sup>53</sup>. Rahner verklaart, dat vele theologen wel beweren, dat men de klassieke theologische begrippen telkens opnieuw moet bedenken, maar dat men ze in de praktijk als tijdloze begrippen beschouwt<sup>54</sup>. Juist de bestudering van de theologie-geschiedenis in contextueel perspectief herinnert de systematische theologie eraan, dat de waarheid in de oorsprong in historisch concrete gestalten is verschenen. Het concrete en het detail doorbreken dan ook telkens het systeem. De bestudering van de geschiedenis van de theologie in contextueel perspectief zou de systematisch theoloog moeten opjagen om telkens het systeem opnieuw te formuleren en het naar verleden en toekomst open te houden.

c) De bestudering van de contextuele theologiegeschiedenis kan voortq de akelige neiging van theologen bestrijden om wel over de geschiedenis te spreken, maar hun denken zelf niet door de historie te laten corrigeren. Men krijgt nogal eens de indruk, dat het begrippenpaar 'Historie' en 'Geschichte' door de theologie blijft spoken. Zoals bekend werd in de kerygma-theologie de term 'Geschichte' gebruikt als aanduiding van al datgene wat de moderne mens in de persoonlijke ontmoeting met Jezus Christus overkomt. Daarbij werd de werkelijkheid van de moderne mens zo punctueel, zo los van de historisch-maatschappelijke werkelijkheid opgevat, dat het historisch denken als storend werd beschouwd. Het verwarrende is echter, dat in deze theologie een maximum aan spreken over de geschiedenis kon samengaan met een minimum aan historische denkwijze<sup>55</sup>. Ook bij theologen als Rahner en Ebeling is geen mogelijkheid voor een echt historische denkwijze. Dat komt volgens Seeliger, omdat zij uiteindelijke net zoals in de kerygma-theologie over de geschiedenis spreken op basis van een theorie van de religieuze subjectiviteit<sup>56</sup>. Seeliger is een leerling van Metz. Metz beklemtoont, dat er in de heersende theologieën een absolute tegenstelling bestaat tussen 'subject' aan de ene kant en 'geschiedenis en maatschappij' aan de andere kant. Men concentreert zich wel op het subject, maar het lijkt wel of het subject zonder een plaats in maatschappij en geschiedenis bestaat. Voorzover in deze 'subjectloze subjecttheologieën' de geschiedenis toch relevant wordt, duikt ze op in een tot de antropologie gereduceerde vorm<sup>57</sup>.

Juist de bestudering van de geschiedenis van geloof en theologie in context, dus de ontmoeting met het gegeven, dat de religieuze subjectiviteit alleen in de verwevenheid met concrete data van maatschappij en geschiedenis bestaat, kan helpen om een door auteurs als Metz en Schillebeeckx geviseerde theologie op te bouwen. Het gaat dan om een theologie, waarin de ban van de tijdloosheid van het religieus subject gebroken is en waarin er een wederkerige prioriteit bestaat van religieus subject en subject in maatschappij en geschiedenis<sup>58</sup>. Een theologie ook, waarin de mogelijkheid bedacht wordt van een praxis, waarin concrete mensen in specifieke situaties iets van het Rijk Gods realiseren.

Het punt is, dat nogal wat theologen uitsluitend een theologisch-geschiedtheore-

tisch gebruik van het begrip geschiedenis maken. Waar elke systematisch theoloog schijnt te weten, dat geschiedbeoefening zonder geschiedtheorie blind is, wordt niet altijd ten volle gerealiseerd, dat het omgekeerde ook het geval is: geschiedtheorie zonder geschiedbeoefening is ook blind. Wil de theoloog zinnig bezig zijn, dan moet er ook analytisch van de geschiedenis gebruik gemaakt worden. Het kan en het mag niet meer zo zijn, dat vanuit het domein van een zuiver innerlijk opgevatte religieuze subjectiviteit de reële geschiedenis geduid wordt en uitsluitend niet-analytisch met de geschiedenis omgegaan wordt.

Bij wijze van intermezzo wijs ik hier op twee recente voorbeelden van een niet-analytisch gebruik van de geschiedenis. Het betreft een 'katholiek' en een 'protestants' voorbeeld. Het eerste ontleen ik aan het artikel van de Grijs in 'Meedenken met Schillebeeckx',<sup>59</sup> De Grijs spreekt pakkend over de geschiedenis. Maar in een voorzichtige kritiek op een hermeneutiek van twee polen - een kritiek op Schillebeeckx dus - eist hij nog een derde pool: het geloof. En dat geloof is een genade-gave van God.<sup>60</sup> Het punt is, dat het geloof het de mens mogelijk maakt om aan de factische geschiedenis te ontsnappen. Die factische geschiedenis wordt door de Grijs als een inktzwarte duisternis, gekenmerkt door het lijden, opgevat (maar een duisternis, waarin toch de vraag 'waar is je God?' opkomt, waarom dat zo is, is voor mij onduidelijk).<sup>61</sup> Maar door 'de zeer verborgen doch onvermengde' nabijheid Gods in de mens, wordt in de innerlijke mens datgene gesitueerd, waar het uiteindelijk om gaat. De mens heeft daarmee een plaats gekregen, van waaruit hij zelf boven de geschiedenis uit naar God kan reiken.<sup>62</sup> De onderliggende structuur van het artikel van de Grijs kan m.i. zo samengevat worden: de bovenhistorische genade Gods stelt de mens in de historie in staat om aan de historie te ontsnappen. Vanuit een aan de historie ontheven niveau van vragen hoort de theoloog dan de geschiedenis te thematiseren en te overdenken.<sup>63</sup> Maar waarom de theoloog dat hoort te doen, anders dan om hooguit in de geschiedenis die tijdloze momenten op te sporen waarin mensen aan de geschiedenis ontsnapt zijn, dat nu is fundamenteel onduidelijk.

Het andere voorbeeld ontleen ik aan een artikel van Karin Bornkamm in een feestbundel voor Ebeling.<sup>64</sup> Feitelijk net als de Grijs schetst Bornkamm de geschiedenis als een op zich zinloze en bedreigende aangelegenheid.<sup>65</sup> Haar vraag is, hoe de mens toch uit de geschiedenis 'Gegenwartserklärung und Handlungsanweisung' kan verkrijgen.<sup>66</sup> Dat kan volgens haar niet meer door universele duidingsschemata te ontwerpen die worden door de geschiedenis gerelativeerd.<sup>67</sup> Net als bij de Grijs kan het alleen door het geloof. Het geloof is kennelijk onttrokken aan de relativiserende werking van de geschiedenis. Want het christelijk geloof plaatst de geschiedenis in een eschatologisch licht.<sup>68</sup> Wanneer we met de geschiedenis vanuit deze horizon omgaan, dan '... wordt ze voor ons niet doorzichtiger en verliest (ze) niet haar verschrikkingen. Toch geraakt ze in een ander licht: het licht van de heerschappij van God, ...'.<sup>69</sup> Wat er met deze al te snelle oplossing van het pro-

bleem van de verhouding geloof en geschiedenis, met deze theologische trivialiteit bedoeld wordt, wordt in het artikel van Bornkamm ook duidelijk. De geschiedenis wordt namelijk wel degelijk geduid. Want vanuit het geloof van de enkele mens, staande in de 'Lebenszusammenhang' met de gemeente van Christus, wordt de geschiedenis, opgevat als de geschiedenis van de mens, als het 'Bese' gekarakteriseerd<sup>70</sup>.

Er zijn natuurlijk verschillen tussen de visies van de Grijs en Bornkamm. Zo benadert de eerste de diepste kern van het geloof meer in mystieke, de tweede meer in religieus-ethische termen<sup>71</sup>. Maar de overeenkomsten zijn opvallend. Voor beiden is de geschiedenis op zich zinloos, voor beiden heeft het geloof in de allereerste plaats betekenis voor het individu, significant is dan ook dat de politieke en maatschappelijke werkelijkheid van secundair belang voor de werkelijkheid van het geloof is, en heel duidelijk liggen de implicaties van het individuele geloof niet in de eerste plaats in de betekenis ervan voor de politieke en maatschappelijke werkelijkheid het accent ligt geheel op het zoeken van Gods aangezicht (de Grijs<sup>72</sup>), resp. op de 'Klarung und Hilfe für das Morgen' (Bornkamm<sup>73</sup>).

Men kan zich niet aan de indruk onttrekken, dat bij beiden het geloof functioneert als toevlucht voor de zinloosheid van de geschiedenis. Hoe indrukwekkend ook, hoe doordrongen van de problematiek van de geschiedenis - vooral de Grijs -, één plaats, het geloof, blijft onttrokken aan de kritiek van de historische rede. Het probleem van het relativisme wordt dan te snel opgelost<sup>74</sup>.

Tot zover dit intermezzo. Ik herinner even aan datgene, waarmee ik hier eigenlijk bezig ben. Hierboven, in de punten 1, 2 en 3 van deze tweede paragraaf heb ik geprobeerd om de waarde en het nut van de bestudering van de theologiegeschiedenis in contextueel perspectief aan te duiden. Achtereenvolgens ging het om de demonstratieve, om de reinigende en om de verontrustende waarde van de theologiegeschiedenis. Nu weet de lezer vermoedelijk beter dan ik dat de verhouding tussen contextuele theologiegeschiedenis en systematische theologie, in deze waarden weergegeven, geen wezenlijke verhouding is. De contextuele theologiegeschiedenis in het bijzonder en de historische theologie in het algemeen zouden hooguit een nuttige hulpwetenschap van de systematische theologie kunnen vormen. Indien het hierbij zou blijven, zou in beginsel een goede systematisch theoloog het zonder de bestudering van de geschiedenis (natuurlijk m.u.v. de bijbelse geschiedenis en - in het katholieke geval m.u.v. de door het leergezag gedefinieerde traditie) kunnen stellen. Maar in de werkelijkheid maakt elke theoloog van de geschiedenis gebruik, beoefent elke systematicus de historische theologie. Maar het is vermoedelijk niet te veel gezegd, wanneer men stelt, dat een groot aantal systematici niet de vragen stellen naar het waarom, het hoe en naar het gezichtspunt waaronder zij zich met de geschiedenis bezig houden. Toch zijn deze vragen van levensbelang voor een kritisch-hermeneutische theologie.

Ik kan me niet met het hele complex van vragen naar het waarom (de theologische grond), naar het hoe (de methode) en naar het gezichtspunt (de inhoudelijk systematisch-theologische positie, van waaruit criteria voor de 'lectuur' van de geschiedenis voortvloeien) bezig houden. Hieronder kan ik slechts enkele vermoedens ventileren over een antwoord op de vraag naar de methode. Het zal voorts niet alleen over de contextuele theologiegeschiedenis in het bijzonder gaan, maar over de historische theologie in het algemeen (de eerste is een onderdeel van de tweede). Het gaat hier dus om het zoeken naar een formele relatie tussen historische theologie in het algemeen en systematische theologie. Terzijde het zijn dus vermoedens. Maar wanneer ik elke zin zou beginnen met 'ik vermoed dat . etc ' zou de tekst nog monotoner worden dan hij al is. Dat laat ik daarom maar achterwege.

Mijn stelling is, dat het historisch-theologisch procédé een constitutief element is van het systematisch-theologisch procédé. Uit deze stelling blijkt al, dat ik de relatie tussen historische en systematische theologie op het terrein van de methodologie wil benaderen.

Ik baseer me op een interpretatie van de tekst van Schillebeeckx' afscheidscollege 'Theologisch geloofsverstaan anno 1983'<sup>75</sup>. Deze uiterst belangrijke programmatische tekst is m.i. opgebouwd uit drie hoofdelementen

- 1) uit een in geloof uitgesproken presuppositie en een daarmee verbonden theologische stelling,
- 2) uit een problematisering van 1) en een daaruit voortvloeiende vraag,
- 3) uit een verwijzing naar het procédé om die vraag te beantwoorden.

ad 1) De presuppositie luidt, dat de substantie van het geloof in een van de mens en zijn geschiedenis onafhankelijk gebeuren is geschonken (vgl. 14). Kort er is een door God gegeven geloofssubstantie. De stelling is, dat de identiteit van het christelijk geloof afhangt van de binding aan die geloofssubstantie. Twee dingen zijn voor het begrip van belang. Ten eerste, de geloofssubstantie is bindend (18), canoniek (4). En ten tweede, Schillebeeckx' interesse gaat uit naar de identiteit van het christelijk geloof (vgl. 11) wat is eigenlijk christelijk?

ad 2) Maar de geloofssubstantie bestaat alleen als ingebed liggend in verschillende sociaal-culturele contexten (passim). De geloofssubstantie is nooit 'los', geabstraheerd uit één of meer contexten te verkrijgen (11). De vraag voor het heden - want het gaat om een actualiserende theologie - is dus de vraag welke de weg naar het christelijk eigene is.

ad 3) Het centrum van de tekst is dan ook de vraag naar het procédé, naar de weg van theologiseren. Op de eerste bladzijde van de tekst staat de gecursiveerde zin 'Ten afscheid wil ik u gewoon vertellen hoe ikzelf theologiseer, ..'(3). Het gaat dus niet om het materieel object van de systematisch-theologische hermeneutiek (de criteria voor het spreken over God), maar om het formele object.

Schillebeeckx beklemtoont, dat het hermeneutisch procédé niet verloopt volgens het model van de ene, universele waarheid, die zich in de verschillende con-

texten individualiseert (of het model bron - besproeiingsveld, of ene lichtstraal, die in verschillende contexten breekt). Dit model - ofschoon in het verleden gegroeid uit een verzet tegen instanties, die met een beroep op de letter van schrift en traditie een autoritair gezag uitoefenden - is in laatste instantie toch een autoritair model. Het voert tot het aannemen van één normatieve bron en bijna onvermijdelijk tot onderwerping aan het gezag van een interpreterende menselijke instantie. Een instantie die zich voor historische kritiek immuniseert.

Schillebeeckx' procédé verloopt volgens het model van de vergelijking tussen proporties, of zoals C. Boff zegt het model van de correspondentie van relaties<sup>76</sup>. Namelijk relaties tussen enerzijds een vorm van geloofsverstaan en anderzijds de context. Over de voordelen van dit model wil ik het nu niet hebben. Bijvoorbeeld niet over het grote voordeel, dat het nu in beginsel mogelijk is om in de geschiedenis van het christendom én continuïteit en discontinuïteit te denken. Hier gaat het alleen om één aspect van de kwalificatie van het model wat voor soort procédé is het eigenlijk? Om dat op het spoor te komen, is het nodig te letten op de omstandigheid, dat Schillebeeckx spreekt over de gegeven verhouding tussen Jezus' boodschap en de historisch-sociale context van Jezus. Die dan vergeleken wordt met de gegeven verhouding tussen de nieuwtestamentische boodschap en de context van het N.T.. Ook de verhouding tussen patristisch geloofsverstaan en context alsmede de verhouding tussen middeleeuws geloofsverstaan en context is gegeven. Maar dit woord 'gegeven' ontbreekt bij de verhouding huidig geloofsverstaan 1983/context 1983 (15). Toch - hier nader ik de crux van mijn interpretatie - zou ook hier het woord 'gegeven' moeten staan. Want wanneer de door God geschonken geloofssubstantie alleen als ingebed liggend in een concrete context bestaat, hoe zou dan anders dan via een gegeven, in principe empirisch waarneembare situatie die substantie benaderd kunnen worden? Schillebeeckx impliceert dat feitelijk ook zelf. Wanneer hij schrijft over de christelijke situatie - dat is feitelijk niets anders dan de samenvattende term voor het geheel van de verhouding tussen geloofsverstaan en context (zie 8, 1.1.2.2.) - en de vraag specificceert hoe christenen in die situatie staan, staat er '... wat is hier-en-nu hun geloofspraxis en feitelijk geloofsverstaan? Eigenlijk is dit de vraag op welke wijze staan zij in de 'Sequela Jesu', volgen zij Jezus of wijken zij wellicht van zijn levensweg af?'(8). Het 'feitelijk' en het objectiverende 'hun' en 'zij' in het zojuist vermelde citaat wijst op het gegeven zijn van de christelijke situatie, ook in het heden. Overigens, het gegeven zijn van de situatie betekent niet, dat zij in haar geheel door een theorie omvat kan worden. Op dit laatste wijst ook Schillebeeckx zelf (8, 1.1.2.1.). Maar dat komt natuurlijk niet, omdat het om de huidige situatie gaat, ook situaties uit het verleden kunnen niet door een theorie omvat worden.

Betekent dit nu, dat de theoloog alleen maar afstandelijk en objectiverend de gegeven verhoudingen analyseert en vergelijkt? In het geval van de persoon van Schillebeeckx is dit bijna een onfatsoenlijke vraag, natuurlijk niet: het engage-

ment bij de huidige christelijke situatie staat voorop. In Schillebeeckx' woorden ligt besloten, dat de theoloog in dienst van de christelijke geloofsgemeenschappen - de kerkgemeenschap in haar breed verschijsningsspectrum staat (8v). Maar op dit punt veroorloof ik mij om een kleine nuance aan te brengen. Wanneer we spreken over de gegeven situatie en bovenal wanneer we dat doen in contextueel perspectief, dan lijkt het me reeel om te zeggen, dat de theoloog weliswaar de christelijke geloofsgemeenschappen in haar geheel intendeert, maar dat de theoloog dat doet door vanuit een geloofsgemeenschap (een confessie of een binnenkerkelijke groepering te vertrekken. Men mag immers aannemen, dat de concrete sociaal-culturele ruimte van de kerkgemeenschap waarin men geboren en getogen is en waarvoor men werkt, mede de context bepaalt. De theoloog verleent dan aan die ene kerkgemeenschap zijn diensten door de binnen die gemeenschap levende verhouding tussen geloofsverstaan en context te vergelijken met andere verhoudingen uit heden en verleden. Bijvoorbeeld met die van bij andere kerkgemeenschappen en in het bijzonder met de verhouding tussen Jezus' boodschap/context van Jezus. Dan ook kunnen de grenzen van de eigen kerkgemeenschap overschreden worden (en dan ook kan men echt in het proces van het bovenconfessioneel- worden staan zoals Schillebeeckx).

Voordat ik aan de voorlopige conclusie toekom nog een punt. Ik schreef zojuist, dat Schillebeeckx' model verloopt volgens de vergelijking van proporties. Schillebeeckx zelf zegt, dat de gegeven verhouding tussen Jezus' boodschap en Jezus' context in de andere verhoudingen gereproduceerd wordt. Niet de woorden van de boodschap zijn gelijk (aan de woorden van de verschillende historisch gegeven gestalten van geloofsverstaan), maar de verhouding tussen die woorden en de verschillende contexten is gelijk (vgl. 15). Hoe nu is het kernwoord in het theologisch procedé nu 'vergelijken' of 'reproduceren'? Het antwoord moet m.i. zijn, dat de uitspraak over het proportioneel gelijke beschouwd moet worden als een gelovige aanname, als een zekerheid van het geloof, terwijl diezelfde uitspraak voor het theologisch procedé als een hypothese geldt.<sup>77</sup> Anders gezegd 'reproduceren' is een term op het niveau van het geloof - bijna zou ik zeggen een term op het niveau van de ontologie van het geloof -, terwijl 'vergelijken' een term is op het daarmee corresponderende niveau van het theologisch zoeken, beter op het niveau van de methode. Indien dit onderscheid tussen gelovige zekerheid en tussen theologische hypothese niet gemaakt wordt, zou de vraag naar de identiteit van het christelijk geloof op te sporen zijn door uitsluitend de oorspronkelijke verhouding tussen Jezus' boodschap en Jezus' context vast te stellen. En de actualiserende theologie zou dan het 'oude' procedé weer gaan toepassen: het vertalen, het aanpassen van het ene en hetzelfde (dat volledig door de ingewijden, de theologen en het leergezag in de oorspronkelijke gestalte gekend wordt) aan woorden en begrippen van de nieuwe tijd.

Nu dan de conclusie: het theologisch procedé, dat ik volgens mijn interpretatie bij Schillebeeckx gevonden heb, is bij uitstek een historisch procedé. Waarom? Eenvoudigweg, omdat het bestaat uit de vergelijking van gegeven verhoudingen.

Ook de huidige verhouding, de huidige christelijke situatie is historisch gegeven<sup>78</sup>. Wanneer het historisch procédé, waarmee de systematische theologie werkt, gegevens oplevert, die de huidige situatie van geloof, kerk en theologie onder kritiek stellen, pas dan wordt het historische terrein verlaten en kan de theologie vooruit lopen op de historisch gegeven feitelijke situatie (vgl. 9, 1.1.2.3.). En pas op dat moment worden andere dan historische methodes ingeschakeld. Vandaar, dat ik hierboven in de stelling (boven, blz. 20) poneerde, dat het historisch-theologisch procédé een constitutief element is van het systematisch-theologisch procédé. Het is dus een element. Er zijn er meer. Maar over die laatste gaat het op dit moment niet.

De plausibiliteit van mijn interpretatie van Schillebeeckx' theologiseren kan ik misschien enigszins vergroten door een op het eerste gezicht gewaagde vergelijking te maken, een vergelijking namelijk met Schleiermacher. Er is m.i. tussen Schillebeeckx' opvatting van theologiseren en elementen van Schleiermachers theologiebegrip een partiële analogie.

Schleiermacher gaat ervan uit, dat de theologie primair niet anders kan dan zich bezig te houden met de factisch gegeven werkelijkheid van de religie. M.i. vloeit deze gedachte ook voort uit Schillebeeckx' overtuiging, dat de geloofs-substantie, de kern van de christelijke religie, alleen in telkens verschillende, maar wel gegeven sociaal-culturele contexten te benaderen is. Vervolgens is het voor Schleiermacher evident, dat religie en het religieuze alleen binnen concrete 'fromme Gemeinschaften' kan bestaan<sup>79</sup>. Schleiermacher is dan heel consequent en definieert de dogmatische theologie als volgt (bij uitzondering een onvertaald citaat): 'Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre'<sup>80</sup>. Schleiermacher toen en Schillebeeckx nu zijn niet gericht op kennis van het verleden om het verleden. Het gaat beiden om een actuele theologie. Maar Schleiermacher identificeert de dogmatische theologie toch als een deel van de historische theologie. De laatste vormt het eigenlijke lichaam, het corpus van de theologie, welke in haar geheel de 'Kirchenleitung' dient. De historische theologie is het corpus van de theologie, omdat zij de 'geschichtliche Kenntnis des gegenwärtigen Momentes' van de kerk verschaft<sup>81</sup>.

Het punt is, dat Schleiermacher de empirisch waarneembare kerk - die de dogmatische stof levert - ziet als een historisch geworden en veranderend fenomeen, als een fenomeen van verandering, groei en ontwikkeling<sup>82</sup>. In de eerste editie van de 'Kurze Darstellung' (1811) schrijft Schleiermacher. 'De christelijke kerk is een wordende(kerk), waarin het heden telkens begrepen moet worden als produkt van het verleden en als kiem van de toekomst'<sup>83</sup>. Dit betekent voor hem, dat er geen wezenlijk verschil is tussen de theologie, die zich meer met de kennis van het heden van de kerk - de dogmatische theologie - en de theologie, die zich meer met de kerk van



het verleden - kerkgeschiedenis en geschiedenis van het oerchristendom - bezig houdt. Er is in beginsel slechts een onderscheid in de aandacht, niet in de methode van de theoloog<sup>84</sup>. Bovendien om dogmatische theologie inhoudelijk te beoefenen is kennis van het oerchristendom en van de geschiedenis van de kerk absoluut noodzakelijk

Natuurlijk speelt bij Schillebeeckx niet de bij Schleiermacher op de achtergrond liggende geschiedtheoretische gedachte van de geleidelijke, organisch zich ontvouwende geschiedenis van de christelijke religie. Schillebeeckx honoreert veel meer de breuken en discontinuïteiten in de geschiedenis. Maar toch is er - volgens mijn interpretatie van Schillebeeckx - een zekere analogie: voorzover de dogmatische theoloog zich met de christelijke situatie in het heden, bezig houdt, maakt ze gebruik van historische methodes en is er geen wezenlijk verschil tussen de methodes van de historische en van de systematische theologie.

Schleiermacher wil overigens absoluut niet alleen maar een empirische constructie van de religie verschaffen. Hij wil dus niet blijven staan bij datgene wat door en in de geschiedenis verschijnt. Het is zijn doel om empirische en speculatieve theologie tot een synthese te brengen, teneinde het wezen van het christendom te benaderen. Hij schrijft. 'Da das eigentümliche Wesen des Christentums sich ebensowenig rein wissenschaftlich konstruieren lässt, als es bloss empirisch aufgefasst werden kann' so lässt es sich nur kritisch bestimmen ... durch Gegeneinanderhalten dessen, was im Christentum geschichtlich gegeben ist, und der Gegensatz, vermöge dessen fromme Gemeinschaften können voneinander verschieden sein'<sup>85</sup>. Een paar elementen in deze uitspraak zijn te verleidelijk om ze niet met Schillebeeckx te vergelijken. Lees dan voor 'Wesen des Christentums': de identiteit van het christelijk geloof. En let vervolgens op het 'kritisch ... Gegeneinanderhalten' de analogie met de (kritische) vergelijking.

Maar is dit nu wel wat meer dan een toevallige analogie van termen, wat meer dan een woordspelletje? De vraag is natuurlijk, wat er precies kritisch vergeleken wordt. Bij Schillebeeckx zijn dat traditie en situatie, heden en verleden. Bij Schleiermacher lijkt dat op het eerste gezicht anders te liggen. Bij hem is de ene pool het heden van de kerk, het heden als laatste moment van de historische ontwikkeling<sup>86</sup>. Om dit heden te verstaan, is dus begrip van het verleden nodig. Tot zover overeenstemming met Schillebeeckx. Maar wat is de andere pool bij Schleiermacher? Dus wat is de betekenis van de laatste zinsnede van het zojuist vermelde citaat ('... und der Gegensätze, ... verschieden sein')? We komen in de buurt van een antwoord, wanneer we letten op de formulering, die Schleiermacher in de eerste druk van de 'Kurze Darstellung' gebruikt. Hij schrijft dan, dat het gaat om het 'Gegeneinanderhalten' van het historisch gegeven - dat wil in dit verband zeggen: de kerk in het heden - en van het '... in der Idee der Religion und der Kirche als veränderliche Grosse Gesetzten ...'<sup>87</sup>. Hier komt men in aanraking met de romantische Schleiermacher. Hij veronderstelt, dat er één centraal idee van religie en

kerk is. Zodat de beweging van de christelijke geest slechts gepresenteerd kan worden als betrokken op die ene idee<sup>88</sup>. Alle christelijke verschijnselen zijn in de grond één. Maar deze ene idee is nooit historisch gegeven, nooit eenvoudigweg empirisch reconstrueerbaar. We moeten de eenheid beschouwen als een presuppositie. De ene idee is voorts de kiem van al het individuele en van de 'Gegensätze', die zich in de geschiedenis als de 'Gegensätze' van de verschillende gegeven 'Glaubens-gemeinschaften' manifesteren<sup>89</sup>. Conclusie: de polen bij Schleiermacher zijn aan de ene kant de historisch gegroeide gegeven hedendaagse situatie van de kerk en aan de andere kant de historische manifestaties van de kern van het christendom. Zo wordt de partiële analogie misschien toch wat grijpbaarder. Beide theologen, Schleiermacher en Schillebeeckx gaan er op het niveau van de filosofische theologie (Schleiermacher), resp. op het niveau van het geloof - de ontologie van het geloof? - vanuit, dat één en dezelfde idee, resp. één en dezelfde geloofssubstantie (Schillebeeckx) ingebed ligt in historisch verschillende contexten<sup>90</sup>. Waarbij het waarschijnlijk wel verschil uitmaakt of men à la Schleiermacher spreekt over het zich manifesteren van de ene idee in het historische of à la Schillebeeckx over het ingebed liggen van de geloofssubstantie in de sociaal-culturele context. In het eerste geval loopt men waarschijnlijk net zoals bij Schleiermacher het gevaar om het nadenken over de idee - in de godsdienstfilosofie en in de filosofische theologie - over de dogmatiek te laten heersen. Dat is althans de mening van de barthiaanse Schleiermacher-interpret Flückiger<sup>91</sup>. In het tweede geval lijkt dat bezwaar veel minder aanwezig te zijn, omdat het hier om een presuppositie van het geloof gaat.

Het uitgangspunt van beide theologen - de ene en dezelfde geloofssubstantie ingebed in verschillende historische contexten - vormt voor hen beiden niet het model van het theologisch procédé. Dat verloopt als het zoeken naar de geloofssubstantie via het 'kritisch Gegeneinanderhalten', het kritisch vergelijken van historisch gegeven contexten.

Daarmee houdt de analogie dan wel op. Maar de analogie heeft m.i. voldoende elementen opgeleverd, waardoor de plausibiliteit van mijn interpretatie van Schillebeeckx vergroot wordt: het historisch procédé is constitutief element - in mijn ogen het belangrijkste element - van het systematisch-theologisch procédé. De historische theologie is door haar methodes niet slechts een hulpwetenschap van de systematische theologie, maar beide zijn innig verbonden.

Ik ben me er overigens wel van bewust, dat deze verbinding van historische en systematische theologie talloze problemen oplevert voor de fundamentele en de dogmatische theologie. Natuurlijk problemen voor de intern-wetenschappelijke organisatie van de hele theologie. En problemen voor de inleiding in het vak. Vervolgens, door Schillebeeckx procédé primair historisch te noemen, plaats ik hem, voor wat de theologieopvatting betreft, in de lijn Schleiermacher, Rothe, Troeltsch. Zonder meer een zeer bijzondere en hooggeachte traditie. Maar door Schillebeeckx in

die lijn te plaatsen, worden direct de traditionele bezwaren, allen cirkelend rond het bezwaar van het relativisme, opgeroepen. Een paar voorbeelden: is nu de geloofssubstantie of de verhouding tussen Jezus' boodschap en Jezus' context normatief? Moet of mag de historische lijn verder terug getrokken worden naar het scheppingsgeloof en de context van het Oud-Testamentische Israël of nog verder, naar het begin van de wereldgeschiedenis? En hoe en vanuit welke norm moet een vergelijking met andere culturen en andere religies gemaakt worden? En houdt dit procedé stand tegen de bezwaren van barthiaanse zijde, namelijk, dat er toch een godsdienstfilosofisch concept van religie aan ten grondslag ligt?

Al die vragen indiceren grote gevaren voor een theologie die in de eerste plaats historisch denkt. Toch moeten die gevaren niet apriori ontweken worden. Waarom? Enigszins pathetisch gezegd omdat de kern van het christendom voor ons voortdurend in relativisme lijkt onder te gaan: menswording en kruis leveren Jezus Christus uit aan de relativiteit van de geschiedenis. Vandaar, dat ik denk, dat een goede theologie altijd op het gevaarlijke punt staat om door het relativisme meegesleurd te worden. De theologie moet in het gezicht van het relativisme proberen overeind te blijven.

Ik ben toe aan het slot van dit inleidend hoofdstuk. Ik concludeer, dat de contextueel georiënteerde geschiedschrijving van de theologie de systematische theologie aan een aantal waardevolle zaken kan herinneren. De eerste kan voor de tweede een demonstratieve, een reinigende en een verontrustende waarde hebben. Nog een conclusie is, dat er via de methode een innige band bestaat tussen historische en systematische theologie.

En hoe past het onderzoek, dat in de volgende hoofdstukken gepresenteerd zal worden nu in datgene wat zojuist gezegd is? Want die vraag vormde het eigenlijke probleem van deze paragraaf. Het antwoord zal de lezer wellicht teleurstellen. Ten eerste hoop ik in de hiernavolgende, primair historische presentatie de draagwijdte van een systematische bewering te onderzoeken, namelijk de bewering, dat theologie en context verweven zijn. En ten tweede hoop ik een bijdrage te leveren aan het omvattende hermeneutisch-theologische project, dat een theoloog als Schillebeeckx voor ogen staat. Die bijdrage houdt in, dat uit de veelheid van historische situaties, die in het hermeneutisch proces kritisch met elkaar vergeleken worden, er als het ware één geïsoleerd wordt. Die ene situatie zal dan met een ideologiekritische intentie geanalyseerd worden. En dat betekent in dit verband, dat de verhouding tussen één specifieke theologie (die van enkele Tübinger theologen, inzonderheid die van Staudenmaier) en de daarbij passende context onderzocht zal worden. Idealiter zou na afsluiting van dit onderzoek de geanalyseerde situatie vergeleken moeten worden met andere situaties, die op dezelfde wijze geanalyseerd zijn. Maar, zo zal nog blijken, de analyse van één situatie vereist de verwerking van zoveel materiaal, dat aan een vergelijking met andere situaties

binnen het bestek van één boek niet begonnen kan worden. Daarom ligt het hoofddoel van deze studie op de demonstratie van een manier, waarop de verhouding tussen een gegeven theologie en een gegeven context met ideologiekritische intentie geanalyseerd kan worden.



## II. BESCHOUWINGEN OVER DE METHODE

'Gau, teurer Freund, ist alle Theorie'. Deze uitspraak van Goethe laat ik als een soort waarschuwing voor het onvermijdelijke aan dit hoofdstuk voorafgaan. Want dit hoofdstuk zal gaan over theorie. En het lijkt onvermijdelijk, dat ook op het terrein van het kennen de overgang van de duisternis naar het licht zich alleen via de grijze en grauwe tinten van de theoretische schemer kan voltrekken. Slechts één schrale troost: het zal niet zozeer om de theoretische ontwikkeling van de methode zelf gaan, maar veeleer om nadere begripsbepaling, conceptualisering. Centraal daarin zullen de begrippen 'ideologie' en 'klasse' staan. Maar eerst ga ik in op datgene wat ik hierboven al aangekondigd heb, namelijk op de fundamentele noties van de marxistische methode.

### 1. De fundamentele noties

Hierboven poneerde ik, dat de methode alleen in actu bestaat. Toch kan men wel spreken van een harde kern van de methode. Lakatos maakt met het oog op de natuurwetenschappen een onderscheid tussen de harde kern van een methode en het onderzoeksprogramma. H. Kunneman wijst op de vruchtbaarheid van dit onderscheid voor het marxisme<sup>1</sup>. Wetenschap bestaat volgens Lakatos uit het ontwikkelen van theorieën en hypothesen in aansluiting op en als uitwerking van een centraal uitgangspunt. Dit centrale uitgangspunt vormt de harde kern van het onderzoeksprogramma. Die kern is uiterst moeilijk te weerleggen. Aanvaarding ervan berust meer op vertrouwen dan op rationele inzichten. De formulering van die harde kern moet dan uitlopen op een formele hypothese. 'Harde kern' en 'formele hypothese' fungeren dan vervolgens als leidraad bij het opstellen en uitvoeren van concreet onderzoek. Ze dienen beide als oriëntatie bij het ordenen en exploreren van concrete gegevens. In het geval van deze studie zal het concrete onderzoek dan in twee fasen verlopen. De eerste fase is de exploratie van de omvattende totaliteit, de context van de te onderzoeken theologie (hfdst. III, IV en V). Die fase loopt uit op de formulering van een materiële hypothese over de relatie tussen theologie en context. En de tweede fase zal dan voorzover het de theologie betreft, het karakter hebben van een toetsing van die laatstgenoemde hypothese (hfdst. VI en VII). Het een en ander zal in het verloop van deze presentatie van het onderzoek hopelijk duidelijker worden.

De harde kern bestaat uit een aantal fundamentele noties. Ik zal ze puntsgewijs noemen.

1. De grondslag van de ontwikkeling van maatschappij en geschiedenis is de materiële produktie. Politieke en cultureel-ideële voortbrengselen en vormen zijn slechts te benaderen door ze te beschouwen als deels voortkomend uit en deels vanuit hun eigen relatief-autonome sfeer inwerkend op die grondslag<sup>2</sup>.

2. De reproductie van het menselijk leven in zijn materiële, politieke en ideële aspecten vindt plaats binnen en via sociale verhoudingen. Die verhoudingen zijn onder meer gekenmerkt door kwantitatieve en kwalitatieve verschillen in de verde-

ling van arbeid en zijn produkten<sup>3</sup>.

3. De klassenstrijd is de motor van de geschiedenis. De term 'klasse' in 'klassenstrijd' moet hier in zeer brede zin opgevat worden. als een samenvattende term voor alle mogelijke sociale collectieven als bijvoorbeeld standen, specifieke klassen, lagen, maatschappelijke categorieën, élités, massa's, beroepsgroepen e.d. De term 'strijd' in 'klassenstrijd' behoeft niet in de zin van openlijke en actieve strijd opgevat te worden<sup>4</sup>. Onder 'strijd' moet in dit verband verstaan worden zowel de actieve en empirisch waarneembare conflicten tussen sociale collectieven op één of meer niveaus van de maatschappij, alsook de resultanten daarvan: overheersing en onderwerping. 'De draagwijdte van de stelling: "'De klassenstrijd is de motor van de geschiedenis"' wordt slechts ontdekt, wanneer de maatschappelijke verhoudingen zelf worden begrepen als uitgekristalliseerde machtsverhoudingen, als geïnstitutionaliseerde verbanden, waarin de machts tegenstelling tussen de klassen is gesteld'<sup>5</sup>.

4. Ideeën, voorstellingen, beelden en alle mogelijke inhouden van het denken zijn als voortkomend uit en inwerkend op de materiele sfeer, betrokken bij de belangenstrijd tussen de sociale collectieven. In termen van Mannheim: alle denken is 'seinsverbunden'<sup>6</sup>. Zo in zijn algemeenheid gesteld gaat deze uitspraak niet alleen op voor hen, die in de lijn van Marx willen denken, maar ook voor hen, die meer Weber volgen. Het is al lang bekend, dat men Marx en Weber niet als grote vertegenwoordigers van twee in laatste instantie metafysische systemen (materialisme en idealisme) tegen elkaar kan uitspelen<sup>7</sup>. Ook voor Weber kunnen ideeën niet bestudeerd worden, zonder de drijvende belangen erachter te verdisconteren. Al moet wel gezegd worden, dat bij Weber het begrip 'belang' heel duidelijk niet tot economisch belang beperkt wordt, terwijl dat laatste bij Marx soms wel het geval is<sup>8</sup>. Weber, schrijvend in een latere tijd, zag in, dat naast de directe economische belangen ook de politieke machtsbelangen van staten en politieke partijen van zeer grote betekenis konden zijn voor de ontwikkelingen in de maatschappij. Maar ook in het marxisme wordt na lange jaren van veronachtzaming van de staatstheorie, weer volop aandacht geschonken aan de eigen rol van staat en partij in de maatschappelijke totaliteit. Maar daarbij wordt wel het handelen van de staat als relatief autonoom, als gerelateerd aan het economisch handelen beschouwd<sup>9</sup>. Maar hoe dit ook zij, naast de 'economistische' Marx is er ook de Marx, voor wie het economisch materialisme een leidraad is voor het onderzoek en voor wie er geen eenlijnige relatie bestaat tussen 'basis' en 'bovenbouw'. Zodat 'belangen' zeker niet altijd alleen economische belangen zijn<sup>10</sup>.

Dat waren de vier fundamentele marxistische noties, die in dit onderzoek de harde kern van de methode vormen. Voor een goed begrip van de status ervan is het goed zich te realiseren, dat de noties in deze vage en abstracte vorm m.i. geen basis kunnen vormen voor een theoretische discussie over de waarheid en geldigheid van de methode. In het proces van het toepassen van de noties, dus in het proces van

het ordenen en onderzoeken van het materiaal worden de noties geconcretiseerd en zonodig bijgesteld. De theoretische discussie over de methode kan alleen via de concretisering van de fundamentele noties plaatsvinden.

Een hypothese die uit de noties voortvloeit en die de centrale hypothese van dit onderzoek is, luidt: er is een wezenlijke samenhang tussen ideeën, neergelegd in geschreven teksten, en - via een aantal bemiddelingen - de positie, die de auteur van die teksten via zijn klasse in het proces van de klassenstrijd inneemt.

Eén van de belangrijkste doelen van dit onderzoek is het zo precies mogelijk vaststellen van de aard van de 'wezenlijke samenhang' en van de bemiddelingen.

De formulering van de hypothese is nogal vaag gehouden. Maar niet zo vaag of ze levert tenminste twee problemen op. In de eerste plaats, er wordt gesproken over ideeën, niet over ideologieën. In dit onderzoek gaat het uiteindelijk om de methode van de kritiek van de ideologie. Dus: hoe ligt in dit verband de verhouding tussen idee en ideologie? Over deze vraag zal de tweede paragraaf van dit hoofdstuk gaan. In de tweede plaats de termen 'klasse' en 'klassenstrijd'. Deze termen roepen bij velen een intuïtieve afkeer op. Wanneer deze termen in een orthodox marxistisch-leninistische context worden gebruikt, is deze afkeer begrijpelijk. Het dichotome klassenmodel wordt dan niet meer als een ideaaltypische wetenschappelijke constructie, maar als aanduiding voor werkelijke klassen gebruikt. En wanneer dat dan verbonden wordt met de overtuiging, dat er een eenheid bestaat tussen het logische en het historische (een erfenis van Hegel)<sup>11</sup>, dan is het resultaat een letterlijk heilloze visie. Op het vlak van de theorie betekent het tenminste, dat andere klassen dan bourgeoisie en proletariaat logisch niet kunnen bestaan en dus ook historisch en actueel geen bestaansrecht hebben. Wanneer men dan bedenkt, dat Marx en Engels zelf ook aanleiding hebben gegeven voor de constructie van een dergelijke heilloze visie, kan de afkeer van de term 'klasse' alleen maar groeien. Toch is het marxistisch-leninistische denken niet identiek met het denken van Marx. Marx' verspreide uitlatingen over klassen laten een veel opener denken toe dan het rigide dichotome model. Daarover zal in de derde paragraaf van dit hoofdstuk nog gesproken worden.

Nog een enkele opmerking over de status van de volgende twee paragrafen. Ik heb beklemtoond, dat de marxistische methode alleen in actu bestaat. Met uitzondering van de op zichzelf bijna nietszeggende harde kern, kan de methode alleen in de verwerking van concreet materiaal betrappt worden. Maar waarom worden er dan na de zojuist gegeven weergave van de harde kern nog twee paragrafen gewijd aan beschouwingen over de methode? Het antwoord is eenvoudig. Dát de harde kern en de daaruit direct voortvloeiende formele hypothese geformuleerd zijn, betekent nog niet, dat de centrale begrippen van de harde kern geheel en al duidelijk en uitgewerkt zijn. Met name de begrippen 'ideologie' en 'klasse' hebben een verwarde en complexe geschiedenis. Dat maakt het noodzakelijk om aan te geven in welke betekenis deze begrippen in deze studie gebruikt zullen worden.



## 2. Het ideologiebegrip

Diegenen die met het begrip 'ideologie' op een consistente manier omgaan, kan men heel globaal en enigszins simplificerend indelen in twee groepen: zij, die het begrip als een vorm van vals bewustzijn zien en het in kentheoretisch, maatschappijtheoretisch en politiek opzicht een negatief-kritische connotatie meegeven en zij, die het begrip als een kentheoretisch neutraal en maatschappijtheoretisch en politiek positief begrip zien<sup>12</sup>. Het laatste treedt op, wanneer bijvoorbeeld ideologie gezien wordt als de samenvattende term van de wereldbeschouwing van een bepaalde klasse of als identiek met de ideële bovenbouw van de maatschappij<sup>13</sup>. Vast staat ondertussen, dat Marx in een aantal gevallen de term in een alledaagse, onkritische zin van het woord gebruikte en dat ideologie dan altijd een negatieve betekenis heeft. Marx was bekend met de betekenis die Napoleon Bonaparte aan de term heeft gegeven: het gezwets van lieden, wier handen verkeerd staan, en die zich te vornaam achten de maatschappelijke krachten te bestuderen er rekening mee te houden<sup>14</sup>. En in de gevallen, waarin Marx wat meer precies met de term omgaat, heeft ideologie, misschien op één uitzondering na, een negatief-kritische betekenis<sup>15</sup>.

Betekent dit nu, dat zij die een positief ideologiebegrip hanteren hier afwijken van de oorspronkelijke inhoud van het marxistisch denken? Het antwoord is, dat dat niet noodzakelijkerwijs het geval behoeft te zijn. Het voor deze paragraaf belangrijke punt is, dat er een onderscheid gemaakt moet worden tussen aan de ene kant de sociaal-economische gedetermineerdheid van ideeën en de functie ervan in de maatschappelijke totaliteit en aan de andere kant het ideologische van ideeën<sup>16</sup>. Marx zelf betitelde zijn denken en dat van zijn medestanders nooit als ideologisch, terwijl hij wel degelijk de sociale determinatie van zijn eigen denken erkende<sup>17</sup>. Een groot aantal ideeën zijn in ontstaan en functioneren wel meer of minder direct verbonden met klassen in het proces van klassenstrijd, maar niet alle ideeën zijn ideologisch.

De vraag ligt voor de hand: wanneer zijn ideeën dan ideologisch? Het antwoord kan zo samengevat worden: terwijl niet-ideologische ideeën een waar, juist en waarachtig beeld verschaffen van de praxis van mensen, doen ideologische ideeën dat niet. Twee opmerkingen bij dit antwoord. De eerste betreft de termen 'waar', 'juist' en 'waarachtig'. De lezer weet wellicht, dat waarheid, juistheid en waarachtigheid in Habermas' theorie van het communicatieve handelen de aard van de aanspraken op geldigheid aanduiden, die in discussies en handelingen aangeboden worden. Nu heeft Habermas' 'driedeling' me wel op het idee gebracht om Marx' gedachten over ideologie te ordenen, maar Habermas' eigen theorie speelt daarbij verder geen rol. De tweede opmerking betreft de term 'praxis'. Onder 'praxis' moet in dit verband verstaan worden het planmatig handelen en denken in één, waardoor natuur en mens 'onder rechtstreeks aangetroffen, gegeven en overgeleverde omstandigheden' getransformeerd worden<sup>18</sup>. Belangrijk is zich hierbij te realiseren, dat volgens Marx

ook het bewustzijn met zijn ideële inhouden als moment van de praxis te beschouwen is<sup>19</sup>. Ik zal nu proberen het zojuist gegeven antwoord te verduidelijken.

Ideeën zijn ideologisch, indien we aan hen drie aspecten kunnen waarnemen. Het gaat om drie aspecten, die alleen in de theoretische abstractie te onderscheiden zijn. Die drie aspecten zijn:

a) Het aspect van de illusie aan de zijde van de dragers van de ideologie. Zij leven in een illusie, omdat zij in hun voorstellingswereld de verhoudingen in de werkelijkheid omdraaien<sup>20</sup>. Marx en Engels bedoelen hiermee, dat de 'ideologen' menen, dat de geschiedenis uitsluitend door ideeën en begrippen als bepalende, richting en doel gevende principes geregeerd wordt<sup>21</sup>. De 'ideologen' menen, dat gedachten en ideeën de enige grondslag van de bestaande wereld vormen<sup>22</sup>.

Dit aspect correspondeert met het onwaar-zijn van de ideologie. De ideologie is niet waar om twee redenen: ten eerste, omdat zo de werkelijkheid niet gekend wordt<sup>23</sup>, en ten tweede, omdat de 'ideologen' menen alleen door het opstellen van begripelijke constructies de wereld te kunnen veranderen. Zij zien niet in, dat de praxis de specifieke manier van menselijk 'zijn' is en dat daarom ideeën altijd vervlochten zijn met materiële zaken en met politieke activiteiten van concrete mensen.

Voor het goede verstaan van dit moment moet men bedenken, dat Marx z'n gedachten over ideologie ontvouwd in de context van de kritiek op de linkshegelianen. Dezen meenden de wereld te kunnen veranderen door het denken alleen. Vanuit deze context moeten woorden als 'omdraaien' en 'op zijn kop zetten' begrepen worden. Deze woorden betekenen niet, dat Marx op het niveau van de ontologie het idealisme van de linkshegelianen wil vervangen door materialisme. De buiten-menselijke werkelijkheid verstaat Marx niet in de betekenis van een onbemiddeld objectivisme, dus niet ontologisch. De buiten-menselijke werkelijkheid is voor Marx een moment van de praxis<sup>24</sup>. Zodat Marx met behulp van het begrip 'praxis' het oude ontologisch materialisme en het idealisme kan kritiseren. Hij kritiseert het oude materialisme doordat hij idealistisch, het idealisme doordat hij materialistisch argumenteert<sup>25</sup>.

b) Het aspect van de uitdrukking van de reële omkering in de kapitalistische maatschappij. Allereerst moet bij dit moment gezegd worden, dat het begrip 'ideologie' bij Marx alleen zijn specifieke betekenis verkrijgt, indien het toegepast wordt op de periode waarin de kapitalistische produktiewijze haar intrede in de geschiedenis heeft gedaan. Het probleem is nu, dat in deze periode de praxis levensvormen schept, die de mensheid potentieel ten dienste staan, maar die in werkelijkheid als verzelfstandigde entiteiten het menselijk leven beheersen. De oorzaak van dit gebeuren ligt ten diepste in de arbeidsdeling. De arbeidsdeling bewerkt onder meer dat arbeid en vruchtgebruik, produktie en consumptie, materiële en intellectuele activiteit grotendeels gescheiden worden. Direct met de arbeidsdeling verbonden is het ontstaan van antagonistische sociale groepen. Steeds sterker profileert zich een maatschappelijke structuur, waarvan de as gevormd wordt door het

bezit/niet-bezit van produktiemiddelen<sup>26</sup>. Voor Marx zijn arbeidsdeling en privé-eigendom in het kader van het maatschappelijk produktieproces identieke uitdrukkingen<sup>27</sup>. Dat komt, omdat voor hem arbeidsdeling en prive-eigendom aspecten zijn van het centrale kenmerk van de kapitalistische produktiewijze, nl. van de vervreemding van de arbeid. Terwijl in de arbeidsdeling de arbeid tot een vreemde, tegenover de arbeider staande macht verwordt, vindt door de privé-eigendom de vervreemding van het produkt plaats<sup>28</sup>. Vandaar dat in de arbeidsdeling met betrekking tot de activiteit van de arbeid hetzelfde wordt uitgedrukt, wat in de privé-eigendom met betrekking tot het produkt van de arbeid wordt uitgedrukt<sup>29</sup>.

Het punt, waar het in dit verband om draait, is, dat in de kapitalistische concurrentie maatschappij de verhoudingen zelf omgekeerd, 'verkeerd' zijn. Tot de meest simpele proporties teruggebracht bestaat die omkering erin, dat de meerderheid van de mensen de levensvoorwaarden voor allen schept, terwijl een minderheid erin slaagt om zich op sociaal-economisch, politiek en ideeel terrein als stuwende kracht van maatschappij en geschiedenis op te werpen. Het bewustzijn in deze situatie is niets anders dan het bewuste zijn. Het bewustzijn wordt dan ideologisch genoemd. Ideologie is dan de uitdrukking van de omkering.

De laatste zin moet dan zo begrepen worden in de ideologie vindt net zoals in de werkelijkheid een omkering plaats, en ideologie is letterlijk uitdrukking, symptoom<sup>30</sup>, of liever produkt van de omgekeerde verhoudingen<sup>31</sup> (hieronder zal ik proberen te laten zien, dat dit niet op deze wijze gezegd kan worden van ideeën, die wel sociaal gedetermineerd zijn).

Dit aspect correspondeert met het onjuist-zijn van de ideologie. Waarom is dat zo? Het antwoord is in beginsel heel eenvoudig. De werkelijkheid van de kapitalistische maatschappij, met haar steeds verhardende tegenspraken tussen de klassen, is strijdig met de humanistische tendenties in Marx' denken. De werkelijkheid komt niet overeen met de normatieve betekenis, die Marx aan het begrip 'burgerlijke maatschappij' geeft. De burgerlijke maatschappij behoort volgens Marx de sfeer van het algemeen belang te zijn en niet de sfeer, waar feitelijk alleen het bijzonder belang geldt. Marx weet wel, dat Hegels typering van de burgerlijke maatschappij als een 'System der Bedürfnisse' waar, d.w.z. overeenkomend met de werkelijkheid is. En hij weet dus ook, dat in een dergelijk systeem de ene mens voor de ander slechts een middel tot het doel van zijn bijzonder belang is en dat daardoor mensen alleen sociale relaties aangaan op grond van hun bijzonder belang. Maar mede op grond van de norm, dat het wezen van de burgerlijke maatschappij het algemeen belang is, wil Marx de bestaande werkelijkheid van de burgerlijke maatschappij veranderen<sup>32</sup>. De omkering van de verhoudingen in de burgerlijke maatschappij is voor Marx niet alleen in descriptieve, maar ook in normatieve zin verkeerd.

c) Het aspect van de verhuiling van de maatschappelijke tegenspraken - vooral ook de klassenstrijd - ten bate van één klasse. Een paar opmerkingen over dit moment. In de eerste plaats: niet alle ideeën, die onwaar en onjuist zijn in de be-

tekenis van aspect a), resp. aspect b), zijn ideologisch. Dergelijke onware en onjuiste ideeën kunnen alleen ideologisch genoemd worden, indien ze voldoen aan twee voorwaarden:

1) indien ze een bepaalde praxis (namelijk de kapitalistische), waarvan ze zelf het produkt zijn (aspect b), verhullen, en 2) indien ze dat doen ten bate van één klasse.

Het verhullen van de tegenspraken - dit in de tweede plaats - kan op verschillende manieren gebeuren. Bijvoorbeeld door ontkenning of onbegrip, of door verschuiving dan wel afzwakking van de tegenspraken<sup>33</sup>. De belangrijkste vormen van onbegrip zijn het voorstellen van particuliere (groeps)belangen als universele belangen en het niet adaequaat verdisconteren van het historisch en veranderlijke (en veranderbare) karakter van de maatschappij, zodat een bepaalde praxis in de voorstelling vereeuwigd wordt. De ideologie universaliseert een particulier belang en vereeuwigd een historische situatie<sup>34</sup>.

Terwijl het eerste aspect correspondeert met het onware, het tweede moment met het onjuiste, correspondeert dit derde aspect met het onwaarsachtige van de ideologie. De reden, waarom dit laatste zo is, is in beginsel ook heel eenvoudig: waar een feitelijke situatie van overheersing en onderwerping in woorden verhuld wordt, kan geen sprake zijn van waarachtigheid van verwoorde intenties. Hetzelfde kan ook anders gezegd worden. Zij, die geheel op de wijze van de ideologie denken, zijn onderhevig aan een mechanisme, waardoor hun verwoorde intenties niet overeenkomen met de effecten, die hun woorden in de werkelijkheid van het handelen hebben. Geen 'ideoloog' zal immers uitspreken, dat hij alleen gericht is op het realiseren van het bijzonder belang van zichzelf en van zijn klasse? Het marxistisch begrip van de praxis impliceert nu, dat er geen strikte scheiding te maken is tussen spreken (of liever: woorden in het algemeen) en handelen. Anders gezegd: indien men voortdurend uitspreekt, ten bate van het algemeen belang te willen werken en feitelijk ten bate van het bijzonder belang werkt, is er sprake van onwaarsachtige intenties. De ideologie schept zo een situatie, waarin aan een belangrijke voorwaarde voor de voortgang van communicatie niet voldaan wordt: de ene groep kan de waarachtigheid van de verwoorde intenties van de andere groep niet accepteren. Alleen theoretisch is een situatie construeerbaar, waarin aan deze voorwaarde voldaan is en waarin dus de goede bedoelingen van elke participant door iedereen geaccepteerd wordt. Het praxisbegrip betekent echter in dit verband, dat deze voorwaarde vernietigd wordt, zodra in de praktijk blijkt, dat de woorden - taalhandelingen - waarin de bedoelingen worden uitgedrukt, meehelpen om de machtsverhouding tussen de groepen in stand te houden. Die machtsverhouding, wortelend in de ongelijke toegang tot produktiemiddelen en politieke zeggenschap, blokkeert apriori communicatie en dus ook de voorwaarde tot voortgang (waarachtigheid).

Ik vat samen: ideeën zijn ideologisch, indien ze een onwaar, onjuist en onwaarsachtig beeld van de menselijke praxis geven ten bate van één klasse. Onwaar, omdat ze een omgekeerd beeld verschaffen, onjuist, omdat ze een slechte praxis

uitdrukken en onwaarachtig, omdat ze een situatie van overheersing en onderwerping verhullen en daarmee meehelpen die situatie te continueren

Ik herinner nog even aan het belangrijke onderscheid, dat ik in deze paragraaf maak. Het betreft het onderscheid tussen aan de ene kant de relatieve sociale gedetermineerdheid alsmede de mogelijke functie van ideeën in de maatschappelijke totaliteit en aan de andere kant het ideologische van ideeën. Dit onderscheid impliceert iets voor de weg, die de ideologiekritiek heeft te gaan. Wil men namelijk vaststellen of en zo ja, hoe bepaalde ideeën ideologisch zijn, dan zal men eerst uiteen moeten zetten op welke wijze die ideeën sociaal gedetermineerd zijn en een functie vervullen. C. Boff schrijft dan ook terecht 'Wordt iets tot 'ideologie' verklaard, dan blijft dat slechts een niet gefundeerde en lege beschuldiging, indien het niet het resultaat van een beoordelingsproces is, dat voor het overige vooronderstelt, dat men verklaard heeft, wat men voor ideologisch houdt en wat niet'. Het analytisch predicaat 'ideologisch' is volgens Boff steeds het resultaat van een operatie van kritiek (analyse)<sup>34a</sup> Voor deze studie is dit inzicht van de allergrootste betekenis. Het betekent namelijk, dat de weg van de ideologiekritiek verloopt via de beschrijving van de dialectische relatie tussen ideeën en de maatschappelijke totaliteit. Na de beschrijving vindt de ideologiekritische evaluatie plaats zijn de ideeën, in het licht van de geanalyseerde samenhang van die ideeën met de totaliteit, waar, juist en waarachtig? De maatschappelijke totaliteit mag daarbij beschouwd worden als de context, waarbinnen de ideeën opgenomen zijn en waartoe die ideeën een dialectische relatie (kunnen) hebben. Zodat men ook kan zeggen, dat de weg van de ideologiekritiek verloopt via de analyse van de context en van de relatie tussen context en ideeën.

Over het woord 'ideologie' en over de formele contouren van een beoordeling van ideologie is zojuist gesproken. Het is daarom nu noodzakelijk om een begripsmatige verheldering te geven van de sociale gedetermineerdheid en de plaats van de ideeën in de maatschappelijke totaliteit. Aan de uitvoering van die taak zal de rest van dit hoofdstuk besteed worden.

In het marxisme wordt de theorie van de sociale gedetermineerdheid van ideeën vaak verwoord in termen van basis en bovenbouw. Ik zal een paar opmerkingen over deze metafoor, ontleend aan het beeld van de maatschappij als een gebouw, maken. Maar nogmaals het kan hier niet gaan om eigen theorievorming, maar om begripsbepaling.

Uitgangspunt is de gedachte die ik al gemakshalve 'de regel van Althusser' heb genoemd de tegenspraken in de basis determineren in laatste instantie welke tegenspraken op welk niveau de dominerende zijn<sup>35</sup> Deze regel mag beschouwd worden als de samenvatting van pogingen van de school van Althusser om een aantal, veelal door marxistisch-leninisten gemaakte fouten te vermijden. Want vooral in deze kringen wordt het begrippenpaar basis en bovenbouw tot de wetenschappelijke bouwstenen van het historisch materialisme gerekend. Zoals wellicht bekend is, tracht men met de

regel zowel een mechanische als een expressieve relatie tussen basis en bovenbouw te vermijden. Het onderscheid tussen determinatie en dominantie maakt volgens althusserianen bijvoorbeeld economisme (het samenvallen van determinatie en dominantie in de sfeer van de materiele produktie) onmogelijk<sup>36</sup>. Elk niveau heeft een relatieve zelfstandigheid en een eigen specifieke werkzaamheid op het eigen niveau en op de andere niveaus. De althusserianen menen ook, dat de indruk van een genetische relatie tussen basis en bovenbouw nu niet meer behoeft te bestaan. De basis en de niveaus van de bovenbouw hebben altijd al een eigen materialiteit en kunnen nooit tot elkaar herleid worden. En men meent op kentheoretisch vlak, dat de vergissing als zou de bovenbouw een weerspiegeling van de basis zijn, nu ook niet meer gemaakt hoeft te worden. Door vrijwel alle serieus te nemen marxisten, ook door althusserianen, wordt voorts erkend, dat het perspectief, waarin Marx over basis en bovenbouw sprak, geen ontologisch, maar een methodologisch perspectief was. Het beeld geeft aan, dat om de determinatie van ideeën te kunnen begrijpen, men 'onderaan' moet beginnen<sup>37</sup>.

Het punt is nu, dat ook indien de althusserianen hier gelijk hebben, het toch vrijwel onmogelijk is om de determinatie en de functie van ideeën in termen van basis en bovenbouw te denken. Daar is bijvoorbeeld de vaagheid van de termen. Voor 'basis' kan men lezen de economische structuur, de reële basis, de produktiewijze van het materiele leven, de economische produktievoorwaarden, al deze termen lijken in het bekende voorwoord van 'Zur Kritik der politischen Ökonomie' synoniemen te zijn. Nog vager is de betekenis van de term 'bovenbouw'. De term komt slechts enkele malen in het werk van Marx en Engels voor. Jakubowski zegt, dat het een zeer ruim, algemeen en onbepaald begrip is. Als begrip kan het niet concreet worden bepaald, tenzij men alle maatschappelijke betrekkingen, met uitzondering van de onmiddellijke produktieverhoudingen, zou opsommen<sup>38</sup>.

Problematischer nog dan deze terminologische vaagheid, is het beeld 'maatschappelijk gebouw'. Ook indien men aanneemt, dat de althusseriaanse duiding ervan - geen economisme, relatieve zelfstandigheid van de niveaus - juist is, blijft de moeilijkheid hoe de inwerking van in beginsel gescheiden niveaus op elkaar kan plaatsvinden. Meer dan een externe beïnvloeding van het ene niveau door het andere - bijvoorbeeld hergroepering of weglating van elementen op het politieke en ideële niveau ten gunste van het economische - kan niet gedacht worden<sup>39</sup>. Daar komt nog iets belangrijks bij het beeld van een gebouw geeft er aanleiding toe op de niveaus als gefixeerde, gegeven en objectieve instanties te zien. En het zal duidelijk zijn, dat inwerking van objectieve instanties op elkaar zonder bemiddeling van menselijke praktijken niet denkbaar is. De ironie van het basis-bovenbouw model is, dat de impetus van Marx' oorspronkelijke kritiek op zowel het idealisme als op het oude ontologisch materialisme juist de scheiding van de niveaus van het denken en van de materiele (en politieke) activiteit betrof<sup>40</sup>. Terwijl juist het basis-bovenbouw model die scheiding lijkt te bevorderen.

Toch is het model nog niet onzinnig. Het kan gebruikt worden, indien men daarbij twee dingen bedenkt. Ten eerste, dat het - voorondersteld, dat de althusseriaanse duiding juist is - als een soort methodologische waarschuwing wordt gebruikt 'onderaan' beginnen, en denk om het vermijden van economisme of andersoortig reductionisme en erken de mogelijkheid van de relatieve zelfstandigheid van de niveaus. En ten tweede moet bedacht worden, dat elk niveau van het 'gebouw' feitelijk geproduceerd en gereproduceerd wordt door een samengaan van subjectieve en objectieve factoren. Men kan over de determinatie en de functie van ideeën slechts denken, indien men de werkelijkheid niet tot de vorm van het object reduceert. En in dit verband betekent dit, dat determinatie en maatschappelijke functie van bovenbouwelementen in termen van de dynamiek van het menselijk handelen benaderd dienen te worden. De maatschappelijke niveaus worden geconstitueerd en in stand gehouden door de praxis van menselijke actoren, dus door een complex van factoren, waarin ideeën, theorieën, verwachtingen e.d. - de subjectieve zijde - en de 'aangetroffen, gegeven en overgeleverde omstandigheden'<sup>41</sup> - de objectieve zijde - verweven zijn.

Het gegeven, dat de maatschappelijke niveaus geconstitueerd en in stand gehouden worden door de menselijke praxis is belangrijk. Het betekent, dat niet de niveaus zelf, maar de praxis het primaat heeft bij de verklaring van de determinatie en de maatschappelijke functie van ideeën. En die praxis is een klassepraxis. Immers: op elk niveau, vindt, voorzover het niveau reeds gegeven is, productie en reproductie plaats. Simplificerend voorgesteld: productie en reproductie van goederen en diensten, van politieke en juridische instellingen en van ideeën. Dit proces van productie en reproductie impliceert noodzakelijkerwijs arbeidsdeling en differentiatie van klassen<sup>42</sup>. Het een en ander betekent nu, dat men over determinatie en maatschappelijke functie van ideeën niet moet spreken in termen van basis en bovenbouw, maar in termen van de verhouding tussen klasse (klassepraktijk) en ideeën.

Ik zal nu een paar opmerkingen maken over het probleem van de determinatie van ideeën door klassepraktijken. Eerst iets over de soort van ideeën, waarover het hier gaat.

Hierboven schreef ik, dat een groot aantal ideeën wel verbonden zijn met klassen, maar dat dergelijke ideeën niet alle ideologisch zijn (boven, 38). Vervolgens ging ik in op de vraag onder welke voorwaarden dergelijke ideeën ideologisch zijn. Ik gebruikte toen met opzet een vage formulering als 'een groot aantal'. En wel om de ruimte open te laten voor de vooronderstelling, dat niet alle ideeën in relevante mate klasseverbonden zijn. In de marxistische traditie heeft vooral Gramsci er meermalen op gewezen, dat naast de ideeën, die noodzakelijkerwijs bij een maatschappelijke (klassen)structuur horen, er ook ideeën zijn, die arbitrair, rationalistisch of 'gewild' zijn<sup>43</sup>. De laatstgenoemde ideeën zijn ontsproten aan het brein van enkelingen en hebben in beginsel ook alleen betekenis voor enkelingen. Massa - basis en massa-aanhang vormen volgens Gramsci de kritische toets voor de historische

relevantie van ideeën. Een ideologiekritische evaluatie van ideeën, die niet in relevante mate verbonden zijn aan een klasse, heeft geen zin. Immers, één van de voorwaarden, waaronder een idee ideologisch genoemd kan worden, is dat dit idee op een duidelijk herkenbare wijze ten bate van een klasse functioneert. Een ideologie is a.h.w. de negatieve differentia specifica van het genus klassegebonden idee. Maar voor het onderzoek naar de relatie tussen een idee en de door de klassenwerkelijkheid getekende context, kan het natuurlijk niet op voorhand duidelijk zijn welke ideeën niet en welke ideeën wel voldoen aan het criterium van massa-basis en massa-aanhang. Dat moet nu precies dat concrete onderzoek duidelijk maken.

Voordat ik verder ga, herhaal ik voor de duidelijkheid nog even het onderscheid, dat in deze studie gemaakt wordt tussen de verschillende soorten ideeën. Ik vooronderstel, dat er klasseverbonden ideeën zijn, en ideeën, die niet in relevante mate aan een klasse verbonden zijn. De laatste groep noem ik nu voor het gemak de niet-klasseverbonden ideeën. Concreet onderzoek van ideeën, dat is in het marxisme onderzoek, dat ideeën benadert door 'onderaan', bij de sociaal-economische basis van klassen te beginnen, moet uitwijzen of ideeën tot de eerstgenoemde categorie van klasseverbonden ideeën horen, dan wel tot de laatstgenoemde categorie van niet-klasseverbonden ideeën. In de eerste categorie kan voorts door middel van evaluatie op waarheid, juistheid en waarachtigheid weer een onderscheid aangebracht worden, namelijk tussen klasseverbonden ideeën, die niet en klasseverbonden ideeën, die wel ideologisch zijn.

Nu kan ik verder met de categorie van de klasseverbonden ideeën in het algemeen. Wat is er voor deze categorie te zeggen over het begrip 'determinatie' (door de klasse)?

Vooraf kan al gezegd worden, dat het begrip 'determinatie' twee betekenissen heeft. Eén betekenis gaat in de richting van 'produceren', de andere betekenis in de richting van 'conditioneren'. 'Produceren' in de zin van: genereren, voortbrengen, en 'conditioneren' in de zin van grenzen stellen aan, beperkingen opleggen (door de praxis van de klasse) aan het ideële materiaal<sup>44</sup>. De twee betekenissen zijn alleen in de theoretische abstractie te onderscheiden, niet te scheiden. Ik zal eerst over determinatie spreken in de eerste betekenis en daarbij zal ik proberen te laten zien, dat de eerste betekenis zelf voert naar de tweede.

In de recente Westeuropese marxistische literatuur bestaan uiteenlopende opvattingen over de determinatie, die de klassen in het proces van klassenstructurering uitoefenen op cultureel-ideeel gebied. Zelfs binnen de door Althusser beïnvloede richting zijn er per auteur aanzienlijke verschillen<sup>45</sup>. Elke serieuze marxist weet, dat klassenreductionisme in ieder geval vermeden moet worden. Onder klassenreductionisme verstaat men meestal de gedachte, dat alle ideële en ideologische elementen door de klasse gegenereerd worden. Hierdoor wordt de eigen materialiteit van



ideele elementen miskend ('Materialiteit lijkt op het eerste gezicht een vreemde term, waar het gaat om ideeën. De term wordt veelal door althusserianen gebruikt om aan te geven, dat ideele elementen een onherleidbare plaats en noodzakelijke functie hebben in de maatschappelijke totaliteit). Onder klassenreductionisme kan ook de opvatting verstaan worden, dat alle mogelijk ideeën direct of indirect tot een specifieke klasseïdeologie herleid worden<sup>46</sup>.

Het probleem is hier dus het vermijden van klassenreductionisme. Maar dat is slechts één kant. De andere kant is de noodzaak om toch op één of andere manier rekenschap af te leggen van de materiele basis van ideeën door de klasse of door de basis. Want de materiele determinatie is een essentieel element van de marxistische traditie. Sommigen lossen het probleem op door eenzijdig alle nadruk te leggen op de functie van de ideologie bij de instandhouding of de transformatie van ideeën en proberen daarmee het probleem van de determinatie terzijde te schuiven. Zo bijvoorbeeld J. McCarney<sup>47</sup>. Anderen zien in, dat indien ideele elementen een functie hebben in de klassenstrijd, dus indien ideeën ook inwerken op het sociaal-economische en het politiek-juridische niveau, klassen en ideeën niet geheel ongelijksoortige entiteiten zijn. Zodat er op één of andere manier toch een inwerking van de klassen in de klassenstrijd op ideeën moet bestaan. Hindess en Hirst geven de meest radicale 'oplossing' van het probleem zij verwerpen zo radicaal klassenreductionisme, dat ze zich gedwongen menen om de totale autonomie en de onherleidbaarheid van politiek en ideologie (ideeën) tot klassebelangen te aanvaarden<sup>48</sup>. Beide soorten 'oplossingen', die van McCarney en die van Hindess en Hirst zijn onbevredigend, omdat ze simpelweg niet de intuïtie verdisconteren, dat het ontstaan en het veranderen van ideele en ideologische elementen altijd afhankelijk is van materiele veranderingen en van klassepraktijken<sup>49</sup>.

Een interessante oplossing van het probleem geeft Ernesto Laclau. Wanneer deze spreekt over grote politieke ideologieën als nationalisme, militarisme, liberalisme, fascisme e.d. - die wij dus gevoeglijk politieke ideeënstelsels kunnen noemen - zit hij met het probleem, dat bijvoorbeeld het liberalisme wel historisch gezien voortgebracht is door de klasse van de bourgeoisie in het tijdperk van het opkomende concurrentiekapitalisme, maar dat het tegenwoordig als ideeënstelsel ook door feodale landeigenaren in Latijns-Amerika gebruikt kan worden<sup>50</sup>. In wat algemener termen geformuleerd is het probleem, dat uitgaande van de veronderstelling van de determinatie van ideeën en ideologieën door klassen, men het feit moet kunnen verantwoorden, dat vele ideeën en ideologieën ook buiten de oorspronkelijke historische gebondenheid aan een klasse geldigheid hebben en een maatschappelijke functie vervullen. Om dit probleem op te lossen, onderscheidt Laclau tussen de vorm en de inhoud van een ideologie (ideeënstelsel). De inhoud is niet noodzakelijk klasseverbonden, de vorm is dat wel.

De inhoud van een ideologie is de conceptuele substantie ervan. Maar wat is nu de vorm? Laclau is daar helaas nogal vaag over. Hij identificeert de vorm als het

articulerend principe, dat eigen is aan elke klasse<sup>51</sup>. Ik begrijp Laclaus articulerend principe zo, dat het het specifieke beginsel en de drijvende kracht is, die alle ideologische interpellaties van individuen tot klassensubjecten leidt en richting geeft<sup>52</sup>. Het articulerend principe zorgt ervoor, dat de inhoud van ideeenstelsels die niet oorspronkelijk tot de eigen klasse behoren, gaan functioneren ten bate van de specifieke doeleinden van de klasse. Zo is bijvoorbeeld de inhoud van de ideologie 'nationalisme' niet specifiek klassegebonden. Maar een feodale klasse kan het nationalisme gebruiken om een hiërarchisch-autoritair politiek systeem in stand te houden (de 'Junker' in Bismarcks Duitsland). En een burgerlijke klasse kan ervan gebruik maken om feodaal particularisme te bestrijden (Frankrijk). En zelfs een communistische beweging bedient zich van het nationalisme om de internationale kapitalistische klassen buiten de eigen nationale deur te houden (Mao's China)<sup>53</sup>.

Van belang is Laclaus opvatting op dit punt in de eerste plaats vanwege het bedenken van een probleem, dat Marx in andere termen wel even gesteld, maar niet beantwoord heeft. Marx refereert in de 'Einleitung' op de 'Grundrisse' even aan het probleem van de ongelijke verhouding tussen de materiele productie en bijvoorbeeld de artistieke productie<sup>54</sup>. De grootste moeilijkheid ligt dan volgens Marx er niet zozeer in om te begrijpen, dat de Griekse kunst en het Griekse epos met bepaalde maatschappelijke ontwikkelingsvormen verbonden zijn - hoewel we over de oplossing van deze moeilijkheid bij Marx niets kunnen vinden - , maar de moeilijkheid is, dat wij nog altijd van die kunst genieten en dat zij in zeker opzicht als norm en onbereikbaar voorbeeld geldt<sup>55</sup>. Wat algemener is het probleem hoe kan het, dat politieke en cultureel-ideële elementen wel historisch aan een bepaalde klassenconfiguratie gebonden zijn en tegelijkertijd een universele geldigheid en functie hebben? Het antwoord van Laclau is echter niet geheel bevredigend. Niet alleen vanwege de vaagheid van het begrip 'articulerend principe', maar ook vanwege het onderscheid tussen vorm en inhoud. Larrain vraagt zich af, hoe Laclau en het principe van de determinatie van de ideologische elementen door de klasse kan handhaven en tegelijkertijd over ideologische inhoud kan spreken, welke niet klassegebonden zijn<sup>56</sup>. En Therborn zinspeelt erop, dat het articulerend principe van Laclau feitelijk een klasseideologie is<sup>57</sup>. Anders gezegd, het abstracte element 'articulerend principe' heeft ook een conceptuele inhoud. Het onderscheid vorm - inhoud voldoet niet.

Ik zal nu proberen de hoofdlijnen van mijn oplossing voor het probleem van de determinatie van ideeen door de klasse te schetsen. De lezer moet dan wel bedenken, dat het probleem pas 'opgelost' kan worden door de determinatie aan de hand van concrete voorbeelden te laten zien. Hier volgt slechts de eerste formele en zeer ruwe theoretische schets van een 'oplossing'.

Determinatie in de betekenis die gaat in de richting van 'produceren', vat ik

als volgt op een klasse, voorzover die gedefinieerd kan worden door de plaats van de leden in het materiele productieproces en door de politieke manifestaties van de leden van die klasse<sup>58</sup> vereist of vraagt om een of meer centrale ideeën of liever oerideeën ('Urideen', 'basic ideas').

Het begrip 'oeridee' ontleen ik aan het werk van Ludwik Fleck<sup>59</sup>. In de volgende paragraaf zal ik dieper op de inzichten van Fleck ingaan. Hier zeg ik er dit over: een oeridee is een idee, dat de leden van een sociaal collectief door de geschiedenis van het collectief heen bij zich dragen en dat veelal bedoeld is om een praktisch probleem van het collectief te formuleren en in de richting van een oplossing van dit praktische probleem te wijzen. Toegepast op het sociale collectief 'klasse' een oeridee formuleert op het niveau van het alledaagse denken (bij de massa van een klasse) en, getransformeerd op het niveau van de meer homogene en gestructureerde theorie (bij de élite van een klasse)<sup>60</sup> de problematiek die de klasse heeft, doordat zij in de klassenstrijd verwickeld is.

Van belang is nu allereerst, dat de eerste betekenis van 'determineren' genuanceerd moet worden: een klasse schept niet onmiddellijk een oeridee, maar vereist of vraagt om een oeridee. Alleen de analyse van de manieren, waarop een klasse zich sociaal-economisch en politiek manifesteert, kan de voorwaarden verduidelijken, die een bepaalde oeridee noodzakelijk maken.

Vervolgens komt de vraag aan de orde hoe de verhouding ligt tussen de oeridee en de overige klassegebonden en niet-klassegebonden ideeën. Een paar opmerkingen hierover. Ten eerste: het begrip 'oeridee' kan wellicht enigszins verduidelijkt worden door te denken aan wat in de theologie door de school van Lund 'grondmotief' genoemd wordt. Toegepast op ons probleem indiceert het grondmotief dan de (sociale) betekenis van de vele ideeën, die door een klasse kunnen worden gebruikt. Het geeft er samenhang en zin aan. Het grondmotief kan laten zien, hoe op het eerste gezicht uiteenlopende oordelen toch antwoorden op één vraag zijn<sup>61</sup>. Een oeridee laat nu een groot aantal uitwerkingen van de vraag en evenzoveel, soms elkaar op het eerste gezicht uitsluitende antwoorden (oplossingen) toe. Het verleent aan de veelheid van ideeën toch eenheid. De tweede opmerking: men kan zeggen, dat de oeridee de buiten de eigen klasse bestaande ideeën probeert te selecteren en de geselecteerde ideeën toe te passen ten bate van eigen klassedoeleinden. In die zin kan men spreken van een overdeterminatie van ideeën door de oeridee (de klasseïdeë of klasseïdeologie bij uitstek). Of liever: de klasse streeft via de inschakeling van ideeën in het door de oeridee bepaalde kader naar overdeterminatie van de andere ideeën<sup>62</sup>. Nu kan men dit misschien nog wel enigszins volgen zolang het over de categorie van niet-klassegebonden ideeën gaat. Het is immers denkbaar, dat een bepaalde klasse probeert om een aantal niet specifiek bij haar passende ideeën ten nutte te maken door die ideeën in het perspectief van de eigen leidende oerideeën te plaatsen (en dat versta ik hier onder overdeterminatie). Maar hoe zit het met

de specifiek klasseverbonden ideeën, die behoren bij andere klassen? Het antwoord wordt misschien duidelijk, indien men onderscheidt tussen aan de ene kant het ontstaan en de verandering van klassegebonden ideeën en ideologieën binnen een bepaalde klasse en aan de andere kant de geldigheid en functie ervan<sup>63</sup>. Een groot aantal ideeën zijn wel historisch klasseverbonden, maar zijn in hun geldigheid en functie universeel.

De derde opmerking we moeten ons een aantal klassen voorstellen, elk met één of meer oerideeën. En om die oerideeën cirkelen een groot aantal, in beginsel vrij beschikbare ideeën. De klassen strijden nu ook op ideeel en ideologisch gebied met elkaar om de toepasbaarheid en het perspectief waarin die ideeën gebruikt mogen worden. Telkens wanneer een klasse erin slaagt om een oorspronkelijk met een andere klasse verbonden idee te monopoliseren, wordt de toepasbaarheid van het idee onder de condities van de klasse en haar oeridee gesteld.

Zo zijn we ongemerkt al bij de tweede betekenis van 'determineren' terecht gekomen, namelijk de betekenis die in de richting van 'conditioneren' gaat. De ideeën worden immers geselecteerd en in hun toepassing, geldigheid en functie beperkt. In deze betekenis wordt 'determinatie' gebruikt in termen van het begrenzen, van het definieren van de ruimte waarbinnen de ideeën werkzaam zijn, in termen van het bepalen van de concrete voorwaarden, dus in dit geval van de klassepraktijken, waaronder de ideeën kunnen functioneren<sup>64</sup>.

Wat betekent nu dit onderscheid tussen klassespecifieke oeridee en de overige sociale ideeën<sup>65</sup> voor het probleem hoe te spreken over determinatie zonder in klassenreductionisme te vervallen? Het antwoord ligt eigenlijk al in het voorgaande besloten. Maar wellicht is het vanwege de hoge graad van abstractheid nog onduidelijk. Ik zal daarom hetzelfde in ietwat andere termen herhalen.

Wat hier een oeridee genoemd wordt, zou door een aantal marxisten klasse-ideologie genoemd worden. Ik vermijd hier echter het woord 'ideologie', omdat ik vast wil houden aan de negatief-kritische connotatie die Marx aan het begrip gegeven heeft.

Een oeridee (of klasseideologie) nu, mag niet beschouwd worden als een complex van genuanceerde ideeën of als een uitgewerkte vorm van een vertoog, maar als een kernthema van een klasse. De term 'kernthema' is afkomstig van Therborn. Therborn wil ten aanzien van het verband tussen klasse en klasseideologie heel duidelijk elke gedachte van representatie (van de klassebelangen door de ideologie) of van weerspiegeling vermijden. Daarom schrijft hij, dat de kernthema's de ideologische tegenhanger ('counterpart') van de sociale kracht en van de niet-discursieve praktijken van de klassen vormen<sup>66</sup>. Ik zeg hier de oeridee behorend bij een klasse, formuleert de vragen en antwoorden, die opkomen uit de situatie van de klasse in de klassenstrijd.

Ten aanzien van de oeridee (of klasseideologie) kan men in een zeer beperkte

zin van klassenreductionisme spreken. In beperkte zin, want zonder dat het mogelijk is om vanuit de kennis van de economische en politieke positie van de leden van een klasse tot een bepaalde oeridee te concluderen - een implicatie van het extreem klassenreductionisme - , is het wel zo, dat inhoud en vorm van de oeridee niet zonder de analyse van de klasse beschreven en verklaard kunnen worden.

Elke oeridee moet voorts begrepen worden als staande in een voortdurende concurrentie, in een voortdurende strijd met andere oerideeen. De inzet van die strijd is de hegemonie in het gebruik van de overige sociale ideeën ten bate van de eigen klasse. Deze ideeën, die in beginsel universeel in geldigheid en functie zijn, zijn onderhevig aan de pogingen tot inperking van hun universaliteit. Het woord 'pogingen' geeft al aan, dat die inperking niet altijd behoeft te slagen. De meeste marxisten hebben geen enkele moeite (meer) met de erkenning van de eigen logica en de eigen dynamiek van het idee<sup>67</sup>. Dit kan bijvoorbeeld betekenen, dat klassen ideeën 'in huis halen', die op den duur onverenigbaar blijken te zijn met de specifieke klassebelangen.

Het antwoord op de vraag van het klassenreductionisme ligt nu voor de hand. Voorzover determinatie betekent, dat een klasse een oeridee (een kernthema, een klasseideologie) vereist, is er sprake van een gemitigeerd klassenreductionisme, voorzover determinatie de al of niet geslaagde pogingen tot conditionering van sociale ideeën betekent, is er geen sprake van klassenreductionisme.

Rest nog de vraag hoe oerideeen van klassen opgespoord kunnen worden. Het probleem is nu, dat oerideeen in de maatschappelijke werkelijkheid nooit sec bestaan. Ze zijn altijd verweven met een veelheid aan andere ideeën. Het begrip oeridee (klasseideologie) is niet synoniem met de ideale configuratie, die de leden van een bepaalde klasse op een gegeven moment gemeenschappelijk hebben<sup>68</sup>. Een oeridee is voor het onderzoek in de eerste plaats een analytische constructie, nodig om de determinatie van bepaalde ideeën door een klasse op te sporen. Een oeridee vormt immers de bemiddeling tussen klasse en idee.

Is hierboven de oeridee gezien onder het aspect van het verband tussen klasse en idee en de oeridee in die context vergeleken met een grondmotief, de oeridee is onder het methodologisch aspect van het onderzoek ook te vergelijken met Webers ideaaltipe.

Het begrip ideaaltipe is bij Weber een heuristisch begrip. Ofschoon de precieze betekenis ervan voor de interpreten van Weber nog steeds moeilijkheden oplevert, kan toch het volgende gezegd worden. De chaos van de op vele manieren met elkaar samenhangende culturele en ideale verschijnselen wordt in elke wetenschap die zich hiermee bezig houdt, feitelijk gestructureerd door een aantal analytische instrumenten. Het ideaaltipe is één van die instrumenten. Het ideaaltipe is geen soortbegrip, zoals dat - volgens Weber - in de natuurwetenschappen gehanteerd wordt. Een dergelijk natuurwetenschappelijk soortbegrip vat de kenmerken samen

van een zo groot mogelijk aantal verschijnselen<sup>69</sup>. Een ideaaltype daarentegen is bedoeld, niet om de inhoud van de verschijnselen in een abstract-algemene (dus inhoudsloze) categorie onder te brengen, maar juist om de veelheid aan betekenis-geladen verschijnselen in hun onderling verband te plaatsen. Waarbij het er juist om gaat om de rijkdom aan variaties in en de verschillen tussen de verschijnselen tot zijn recht te laten komen. Een ideaaltype spreekt a.h.w. een oordeel uit over de betekenis-samenhang van de verschijnselen<sup>70</sup>, en functioneert tegelijkertijd als een (geconstrueerde) maatstaf, waarmee de variaties en verschillen in de werkelijkheid vergeleken worden<sup>71</sup>.

De vraag is nu: hoe bepaalt men een ideaaltype? De grootste moeilijkheid is hierbij, dat het begrip ideaaltype twee momenten bevat. een subjectief en een objectief moment. Want een ideaaltype, dat als zodanig niet in de empirisch waarneembare werkelijkheid bestaat, wordt aan de ene kant geconstrueerd door een zekere overaccentuering van het gezichtspunt, dat de onderzoeker hanteert<sup>72</sup>. Maar wil de functie die het ideaaltype vervult, niet volstrekt willekeurig zijn, moet het aan de andere kant ook gebaseerd zijn op de waarneming van de werkelijkheid<sup>73</sup>. Een ideaaltype wordt niet gevormd alleen op grond van conceptueel denken, maar wordt ook gemaakt, gemodificeerd en aangescherpt door de empirische analyse van concrete problemen<sup>74</sup>. Anders gezegd: een ideaaltype, hier als een oeridee van een klasse (als een klasse-ideologie) wordt niet alleen bepaald door het marxistisch gezichtspunt dat in deze studie gehanteerd wordt, maar ook door de analyse van sociologische en historische verschijnselen in de eerste helft van de negentiende eeuw in Duitsland. Die laatstgenoemde analyse zal in de volgende hoofdstukken gepresenteerd worden. Over het marxistisch gezichtspunt heb ik eigenlijk al gesproken in de paragraaf over de fundamentele noties. Maar het zal duidelijk zijn, dat met name de notie van de klassen in hun klassenstrijd eigenlijk nog uitwerking verdient. Want iedereen weet, dat het marxistisch klassenbegrip een omstreden en niet geheel ondubbelzinnig begrip is. Daarom zal ik in de derde paragraaf het klassenbegrip behandelen. De bepaling ervan specificiert dan het gezichtspunt, waaronder de concrete oeridee uit de historische en sociologische verschijnselen ontwikkeld zal worden.

Ik vat deze paragraaf heel kort samen. De term 'ideologie' heeft een negatief-kritische connotatie. De uitspraak, dat bepaalde ideeën ideologisch zijn, vraagt om het bewijs, dat die ideeën, anders dan de dragers ervan bedoelen uit te drukken, feitelijk klassebelangen verdedigen doordat ze een onwaar, onjuist en onwaarachtig beeld van de maatschappelijke praxis verschaffen. Om dit bewijs te kunnen leveren, moet eerst de relatie tussen die ideeën en de klasse in de situatie van klassenstrijd gelegd worden. Daarbij speelt de constructie van de bij een klasse behorende oeridee een bemiddelende rol. Maar aangezien in de constructie van de oeridee van een klasse het klassebegrip vanzelfsprekend beslissend is, zal eerst aandacht besteed worden aan dit begrip.

### 3. Het klassebegrip

Deze paragraaf bestaat uit twee hoofddelen. In het eerste hoofddeel (A) wordt ingegaan op de manier, waarop Marx omgaat met de term 'klasse'. In het tweede hoofddeel (B) wordt geprobeerd om, kritisch voortbouwend op Marx en met behulp van elementen uit het werk van de sociaal-theoreticus Anthony Giddens, de hoofdlijnen van een klassentheorie te schetsen.

#### A. Marx over klassen

Het is een niet te louchen feit, dat Marx vaak onzorgvuldig omgaat met de term 'klasse'. Met name in het 'Manifest der kommunistischen Partei' en in zijn geschriften, die handelen over concrete historische gebeurtenissen als bijvoorbeeld 'Der 18te Brumaire des Louis Napoleon' verwijst 'klasse' naar vrije en slaaf, patricier en plebejer, baron en lijfeigene, gildeburger en gezel<sup>75</sup>, of naar de financiële aristocratie, de handelsbourgeoisie, de industriële bourgeoisie, de kleine burgerij, de kleine boeren<sup>76</sup>. Met andere woorden Marx gebruikt de term 'klasse' waar wij geneigd zouden zijn om te spreken over standen, belangengroepen, sociale lager, overgangsklassen e.d.. Marx is niet onzorgvuldig, omdat hij te weinig belang hechtte aan klassen. Integendeel, de oorzaak van de onzorgvuldigheid ligt vermoedelijk in het paradoxaal feit, dat de werkelijkheid van de klassen voor hem en zijn medestanders al zo vanzelfsprekend was<sup>77</sup>.

Het een en ander betekent echter niet, dat er verder niets te zeggen valt over de achtergronden van Marx' gebruik van de term. Hij spreekt feitelijk op drie manieren over klassen

1. Op een abstract-algemene manier. Het gaat dan over het begrip 'klasse', dat geldig is voor alle mogelijke produktiewijzen<sup>78</sup>.
2. Op een abstract-bijzondere manier. Het gaat dan over het begrip 'klasse', dat geldig is voor één produktiewijze, namelijk de kapitalistische.
3. Op een empirische en historische manier. Het gaat dan over de zich in de historische werkelijkheid manifesterende klassen binnen één maatschappijformatie.

Mijn aandacht gaat nu in de eerste plaats uit naar de eerste twee manieren. Ik zal zo hier bespreken. De derde manier zal slechts ter sprake komen, indien deze licht kan werpen op de andere twee.

ad 1) Het gaat hier om het meest globale en omvattende klassebegrip in Marx' werk. Voorwaarde voor de vorming van een klasse is, dat een grote groep individuen eenzelfde economische positie inneemt. Die economische positie wordt bepaald door het eigendom/niet-eigendom van produktiemiddelen, alsmede door de arbeidsverdeling. In beginsel zijn er in een produktiewijze twee fundamentele klassen. En de as van dit dichotome klassenmodel wordt dus gevormd door de eigendomsverhoudingen. De aard van de eigendomsverhoudingen - b.v. bezitters van slaven of van grond of van machines tegenover resp. slaven, lijfeigenen, arbeiders - en de aard van de arbeidsver-

deling - lichamelijke en intellectuele arbeid, stad en platteland, verdeling binnen de sfeer van de materiele produktie - werkt tendentieel door op politiek en ideel terrein. Om maar een veel geciteerde zin uit 'Die deutsche Ideologie' aan te halen 'De gedachten van de heersende klassen zijn in elke epoeche de heersende gedachten, d.w.z. de klasse die de heersende materiele macht van de maatschappij is, is tegelijk haar heersende intellectuele macht'<sup>79</sup>.

Een belangrijke karakteristiek van dit abstract-algemene, dichotome klassenmodel is, dat klassen altijd in een verhouding van strijd én afhankelijkheid tot elkaar staan. Getekend naar Hegels heer-knecht verhouding, bestaan de heersende klassen juist in de overheersing van de onderdrukte klasse nooit zonder tegelijk afhankelijk te zijn van de werkzaamheid van de onderdrukte klasse.

Wat is nu de waarde van dit abstract-algemene model voor het concrete onderzoek van klassen en in het bijzonder voor de rol van het idee daarin? Het antwoord moet zijn, dat die waarde miniem is. Allereerst is het ook voor Marx evident, dat de twee fundamentele klassen nooit 'zuiver' in de maatschappelijke werkelijkheid verschijnen. Er bestaan altijd meer dan twee klassen in de werkelijkheid. Marx' positie is de volgende: indien men de dominante produktiewijze in een bepaalde maatschappijformatie kan localiseren, kan men ook de belangrijkste dichotome klassentegenstelling ideaaltypisch reconstrueren en daarmee de tendens in de ontwikkeling van die maatschappijformatie vaststellen<sup>80</sup>. Meer dan een heel vage methodologische aanwijzing voor het onderzoek is het dichotome klassenmodel dus niet. En over het feit, dat dit model geen inzicht in de rol van ideeën in de maatschappelijke klassenstrijd verschaft, hoeft niet gesproken te worden.

ad 2) Het gaat hier om Marx' gedachten over de fundamentele klassentegenstelling in de kapitalistische produktiewijze. Deze gedachten zijn over het algemeen bekend. Voor sommigen al te bekend. Toch moet ik er even op ingaan.

De centrale as van de klassentegenstelling in het kapitalisme wordt gevormd door het particuliere eigendom van produktiemiddelen. Om die as groeperen zich bourgeoisie en proletariaat, kapitalisten en arbeiders. Omdat particulier eigendom van produktiemiddelen ook politieke en juridische legitimatie en reproductie ervan impliceert, kunnen de beide klassen ook onderdrukkers en onderdrukten genoemd worden.

Een voorwaarde voor de reproductie van de klassentegenstelling is het bestaan van markten, waarop produkten en geld in een voortdurend proces van ruil kunnen circuleren. Maar markten, die de circulatie van produkten en geld bevorderen, zijn er ook in het verleden al geweest, bijvoorbeeld in het oude Rome. De essentie van het kapitalisme als produktiewijze is, dat menselijke arbeidskracht zelf als waar op de markt verhandeld wordt. Kapitalisme ontstaat pas, wanneer de bezitter van produktie- en bestaansmiddelen de niet meer horige, maar vrije arbeider als verkoper van zijn arbeidskracht op de markt aantreffen<sup>81</sup>.



De theoretische grondslag van het klassenmodel is de meerwaardetheorie. Deze theorie pretendeert een oplossing te geven voor het raadsel van de kapitalistische accumulatie. De theorie verklaart op welke wijze de kapitalist de meerwaarde, geschapen door de inzet van de arbeidskracht, onttrekt aan de arbeider en daardoor de bron van de kapitalistische rijkdom wordt.

Nauw met de meerwaardetheorie verbonden is de these van de vervreemding. Eén van Marx' stellingen, in zijn vroege werk heel expliciet uitgesproken, in zijn latere werk impliciet aanwezig, is de wijsgerig-antropologische stelling, dat een zo breed en alzijdig mogelijke ontplooiing van het menselijk arbeidsvermogen, alsmede de vrije beschikkingsmacht erover, een noodzakelijke voorwaarde is voor de menselijkheid. Marx is in deze zin altijd humanist gebleven<sup>82</sup>. Arbeid onder de condities van het particuliere eigendom van produktiemiddelen betekent vervreemding van de arbeider van zijn produkt, vervreemding in de acte van het produceren, vervreemding van zichzelf en vervreemding van zijn medemensen alles is hem vreemd geworden<sup>83</sup>.

Kenmerkend voor de kapitalistische produktiewijze zijn dus o.m. de volgende verschijnselen: particulier eigendom van produktiemiddelen, politieke onderdrukking op basis van de beschikkingsmacht over kapitaal en arbeid, markten, waarop goederen, kapitaal en arbeidskracht verhandeld worden, toeëigening van meerwaarde van de arbeid, vervreemding van de menselijkheid.

Voor ons van belang lijken vervolgens de opmerkingen van Marx over het klassebewustzijn van het proletariaat te zijn. Met betrekking tot de vorming van de arbeidersklasse, maakt Marx een onderscheid tussen de klasse, waarvan de leden door de macht van het kapitaal in een zelfde situatie met dezelfde belangen verkeren en de klasse, die zich reeds 'für sich selbst' als klasse in de politieke strijd geconstitueerd heeft<sup>84</sup>. De bourgeoisie heeft volgens Marx al eerder de beweging voltrokken naar een politiek bewustzijn van de klassenverhouding. Het proletariaat schijnt zich nog midden in het proces van de vorming van een revolutionair klassebewustzijn te bevinden. Maar hoe dit ook zij, een klassebewustzijn behoeft niet opgevat te worden als een kant en klare set van politieke ideeën. Miliband beklemtoont, dat het revolutionair klassebewustzijn van het proletariaat - op het niveau - van de politiek geen orthodoxe catechismus, geen geheel van beginselen is, waar naar de proletarische beweging gemodelleerd zou moeten worden. Revolutionair klassebewustzijn is volgens Miliband bij Marx en Engels een zeker inzicht in de aard van de maatschappelijke orde en in wat er gedaan moet worden. Als zodanig bevat het vele onzekerheden, spanningen en tegenspraken, open vragen en mogelijkheden van fouten en terugval<sup>85</sup>.

Het één en ander maakt de volgende gedachte plausibel. er is pas sprake van een klasse, indien de bewustzijnsvormen welke in de economische praktijken van een groep mensen ingebed liggen, zich uitdrukken in een herkenbaar, globaal en in be-

ginsel praktikabel<sup>86</sup> politiek bewustzijn van een gemeenschappelijk belang en van het doel van de economische en politieke strijd<sup>87</sup>.

Wat is nu de waarde van deze meer specifieke manier van spreken over klassen? Het antwoord is, dat hier een eerste en voor ons doel zeer voorlopige aanwijzing gegeven wordt voor de bepaling van concrete klassen. Marx wijst aan, dat, onder de voorwaarde van het gegeven dat er een marktstructuur ontstaat of bestaat én onder de voorwaarde van het gegeven, dat arbeiders politiek-juridisch vrij zijn om contracten af te sluiten over het gebruik van hun arbeidskracht, de aard van het particulier eigendom alsmede het meer of minder rudimentair bewustzijn van een gemeenschappelijk belang bezien moeten worden. De economische positie in het productieproces, vastgelegd door het particulier eigendom en een gemeenschappelijk bewustzijn vormen de factoren, die de vorming van een klasse mogelijk maken. In het tweede deel van deze paragraaf zal ik die factoren nog nader specificeren.

Maar aan dit antwoord moet iets toegevoegd worden. Het is slechts geldig, indien het kader, waarbinnen de factoren van klassevorming opgespoord worden, niet bepaald wordt door een materialistische ontologie of door een materialistische wereldbeschouwing. Alleen de methode dient materialistisch te zijn. Dit verdient enige toelichting.

Allereerst zij nogmaals vastgesteld, wat hierboven al gezegd is: Marx poneert, dat de fundamentele klassen van een produktiewijze nooit 'zuiver' in de maatschappelijke werkelijkheid verschijnen. Dus ook de bourgeoisie en het proletariaat niet. In elke maatschappijformatie bestaan tenminste twee produktiewijzen en dus ook meer dan één klassentegenstelling. Het dichotome klassenmodel spreekt over klassen op een wetenschappelijk abstractieniveau. De twee klassen zijn ideaaltypen<sup>88</sup>.

Het probleem is echter, dat men uit Marx' werk soms de indruk krijgt als zouden de wetmatigheden, die hij op het niveau van de theoretische abstractie aanduidt en waaraan ook de klassentegenstellingen onderhevig zijn, niet slechts tendensen zijn, die zich met een zekere waarschijnlijkheid voltrekken, maar ook wetmatigheden zijn, die de noodzakelijke en onvermijdelijke gang van de geschiedenis aanwijzen. Dit zou in dit verband nog niet zo bezwaarlijk zijn, indien de wetmatigheden in het historische proces niet impliceerden, dat de eigenheid, de zelfstandigheid en de betekenis van andere klassen dan bourgeoisie en proletariaat als het ware opgeslokt worden door de hoofdtegenstelling van de twee hoofdklassen. Marx schrijft in 1857: 'In alle maatschappijvormen is het een bepaalde produktie, die alle overige domineert en waarvan de verhoudingen bijgevolg ook rang en invloed van alle overige bepalen. Het is een algemene belichting waarin alle overige kleuren zijn gedompeld en (waardoor) hun specifieke karakter wordt gemodificeerd. Het is een bijzondere ether, die het soortelijk gewicht bepaalt van al het bestaande dat zich daarin verheft.'<sup>89</sup> De grondgedachte, die uit dit citaat uit de 'Einleitung' op de 'Grundrisse' naar voren komt, past Marx ook toe op de klassentegenstellingen. De epoeche

van de bourgeoisie, aldus het communistisch manifest, heeft de klassentegenstellingen vereenvoudigd. 'De hele maatschappij splitst zich meer en meer in twee grote vijandelijke kampen, in twee grote, direct tegenover elkaar staande klassen bourgeoisie en proletariaat'.<sup>90</sup> De overige klassen zijn hetzij fracties of segmenten van de twee hoofdklassen, hetzij krachteloze quasi-klassegroeperingen, die politiek gesproken geen macht kunnen ontplooiën - bijvoorbeeld het lompenproletariaat of de kleine boeren - , hetzij overgangsklassen of middenklassen, dus groeperingen, die resten bevatten van de oude standenmaatschappij. Het punt is, dat volgens deze lijn in Marx' denken de autonomie en de eigen werkzaamheid van al deze groeperingen alleen beschreven kunnen worden in termen, ontleend aan de tegenstelling van de twee hoofdklassen. Het verzet van de middenklassen tegen de bestaande maatschappelijke orde bijvoorbeeld, wordt, indien het al gesignaleerd wordt, niet gezien als een uitdrukking van rebellie tegen hun eigen materiële ellende, maar als de articulatie van de ontevredenheid over de nog steeds groeiende vervreemding van hun eigen leven.<sup>91</sup> En die vervreemding vindt juist het hoogtepunt, of liever het dieptepunt in het bestaan van het proletariaat en niet in het bestaan van de middenklassen. Nu schreef ik zojuist over het verzet van de middenklassen. 'indien het al gesignaleerd wordt'. Want deze middenklassen worden óf hautain beoordeeld als reactionaire klassen, die (tevergeefs) het rad van de geschiedenis terug willen draaien<sup>92</sup>, óf ze worden niet eens waargenomen. In het volgende hoofdstuk zal nog de blindheid van Marx en Engels voor de maatschappelijke betekenis van de boeren en handwerkslieden ter sprake komen. En erger nog dan dat voorbij zien aan de middenklassen in de tijd van Marx en Engels, is de feitelijke rechtvaardiging van het lijden van deze klassen. In het bekende 24ste hoofdstuk van 'Das Kapital' over de zogenaamde oorspronkelijke accumulatie schrijft Marx, dat deze gepaard ging met de roof van kerkgoederen, de frauduleuze vervreemding van staatsdomeinen, de diefstal van gemeenschappelijke gronden, de wederrechtelijke en met een genadeloos terrorisme voltrokken omzetting van feodaal eigendom en clan-bezittingen in modern prive-eigendom.<sup>93</sup> Marx spreidt wel een morele verontwaardiging ten toon over het historisch feit, dat het Engelse landvolk met geweld onteigend, verjaagd en tot vagabonderen gedwongen werd, over de grotesk-terroristische wetten, waarmee met behulp van geseling, brandmerk en foltering het volk gedwongen werd tot de discipline, die noodzakelijk is voor het stelsel van loonarbeid.<sup>94</sup> Maar naast deze morele verontwaardiging staat de overtuiging, dat de gewelddadige onteigening van de rechtstreekse producent, dat wil zeggen de opheffing van het eigen arbeid berustende particuliere eigendom noodzakelijk is. Want de produktiewijze, waarin de grond en de andere produktiemiddelen versnipperd zijn, moet, aldus Marx vernietigd worden en zij wordt vernietigd. 'Haar vernietiging, de omzetting van individuele en versnipperde produktiemiddelen in maatschappelijk geconcentreerde produktiemiddelen, dus van het dwergachtig bezit van velen in het reusachtige bezit van weinigen, dus de onteigening van de grote volksmassa van hun grond, van hun bestaans-

middelen en hun arbeidsinstrumenten, deze vreselijke en moeilijke onteigening van de volksmassa ...', is kennelijk een onvermijdelijk en noodzakelijk proces<sup>95</sup>. In dit verband is ook nog de opmerking vermeldenswaard, die Marx in de bekende brief aan Joseph Weydemeyer (5 maart 1852) maakt. Marx vertelt in die brief dat één van de dingen, die hij ten aanzien van het bestaan van klassen aan het licht bracht, de ontdekking is, dat de klassenstrijd onvermijdelijk tot de dictatuur van het proletariaat leidt<sup>96</sup>.

De voorzichtige conclusie mag zijn, dat Marx zelf aanleiding heeft gegeven tot de op zichzelf onhistorische visie op de geschiedenis, die lange tijd in het orthodoxe marxisme opgeld heeft gedaan. Het is de visie, dat de geschiedenis, door objectieve krachten voortbewogen, door de onvermijdelijke en noodzakelijke negativiteit van vervreemding en klassenstrijd heen, afkoerst op de uiteindelijke opheffing van vervreemding en klassenstrijd, dus op de uiteindelijke verzoening van de mens met de natuur en met zijn medemensen. Niettegenstaande het dialectisch karakter van het geschiedproces, is deze visie tenslotte niets anders dan een variant op de materialistische ontologie, die Marx zelf verworpen heeft. Want het hoofdgebrek van alle materialisme is, aldus Marx in de eerste stelling over Feuerbach, dat het voorwerp, de werkelijkheid - en het doet er niet toe, dat het in dit geval om de historische werkelijkheid gaat - , het zintuiglijk waarneembare, slechts onder de vorm van het object of de waarneming gevat wordt, niet echter als menselijke zintuiglijke act viteit, als praxis, niet subjectief<sup>97</sup>.

Over de letterlijk heilloze implicaties van deze visie voor de wetenschap en over de legitimerende functie ervan binnen politiek totalitarisme behoef ik niet uit te wijden. Dat is bekend genoeg.

Maar naast deze onhistorische lijn in Marx' denken zijn er ook voldoende aanwijzingen voor een geheel andere lijn. In 1877 voert Marx een discussie met de Russische filosoof Michailowsky over de interpretatie van 'Het Kapitaal'<sup>98</sup>. De vraag komt dan aan de orde of Rusland hetzelfde ellendige proces van de oorspronkelijke accumulatie moet doormaken als de Westeuropese landen. Michailowsky meent, dat 'Het Kapitaal' een bevestigend antwoord geeft het verschaft een universeel ontwikkelingsmodel. Marx' antwoord komt er op neer, dat indien Rusland er naar streeft om een kapitalistische natie naar West Europees voorbeeld te worden, het land noodzakelijkerwijs een groot deel van zijn boeren in proletariërs moet veranderen. Rusland zal dan de onverbiddelijke wetten van de kapitalistische ontwikkeling moeten dragen. Maar de formulering van dit antwoord geeft al aan, dat Rusland volgens Marx toen nog in 1877 voor de politieke keuze stond of het de kapitalistische weg zal gaan. Ook een niet-kapitalistische ontwikkeling is op dat tijdstip nog mogelijk. De fout die Michailowsky maakt, is dat hij een op alles passen-de sleutel ('passe partout') mogelijk acht, in dit geval in de gestalte van een algemene geschiedfilosofische theorie, waarvan het de hoogste verdienste is om

bovenhistorisch te zijn<sup>99</sup>.

Verspreid over zijn hele werk kan men telkens oproepen treffen om niet in de speculatie over de historische werkelijkheid te blijven steken, dus feitelijk ook om niet met uitkomsten van de geschiedenis te werken, die men er vantevoren ingelegd heeft<sup>100</sup>. Dit is niet slechts een verbaale afhankelijkheid aan concreet onderzoek. In 'De achttiende Brumaire' bijvoorbeeld, het werk, dat handelt over de politieke gebeurtenissen in Frankrijk in de jaren 1848 - 1851, signaleert Marx een aantal klassen en een aantal maatschappelijke actoren. De beslissende historische gebeurtenissen worden door Marx niet herleid tot de acties van de hoofdklassen, ook niet in termen ontleend aan de hoofdtegenstelling omschreven. Juist de maatschappelijke groep, die in strikte zin van het woord geen klasse 'für sich' genoemd kan worden, omdat de objectieve bestaansvoorwaarden deze groep geen politieke organisatie toestaan, juist deze groep (de kleine boeren) speelt een doorslaggevende rol bij het mogelijk maken van de staatsgreep van Louis Bonaparte in 1851<sup>101</sup>.

Deze passages zouden eigenlijk besloten moeten worden met een uiteenzetting over het begrip 'wet' en eventueel over het begrip 'noodzakelijkheid' in het kader van Marx' geschiedopvatting. Dat zal ik echter nalaten. Ik verwijs slechts kort naar de inzichten van Fleischer en Frosin<sup>102</sup>. Beiden tonen aan, dat de term 'wet' bij Marx in geheel verschillende contexten gebruikt kan worden. In 'Het Kapitaal' geeft 'wet' nooit de objectieve kracht aan, waarvan verondersteld wordt, dat zij de geschiedenis beheerst. En deductie van het verloop van de geschiedenis uit het geheel van wetten is ten ene male onmogelijk<sup>103</sup>. De wetten hebben alleen geldigheid op het gebied van de economie - het gebied, dat Marx ten behoeve van de theorievorming uit de maatschappelijke totaliteit abstraheert - en op dat gebied zijn het niets anders dan coördinatie-schemata<sup>104</sup> oftewel economische 'Ursachenzusammenhänge'<sup>105</sup>. Ze hebben deze vorm telkens wanneer een bepaalde klasse X in een voorgegeven situatie Y komt, zal de klasse zich op de manier Z gedragen<sup>106</sup>. Makkelijker gezegd de wetten hebben de vorm 'indien p, dan q'<sup>107</sup>. Twee dingen zijn nu belangrijk. Het eerste is, dat de wetten niets over de aanvangstoestand zeggen, maar alleen op het theoretisch geconstrueerde gebied van de economie vaststellen, dat indien deze aanvangssituatie bestaat, dan zal ... etc. Het tweede is, dat de wetten juist niet gebruikt kunnen worden om het concrete gedrag van een klasse te voorspellen. Fleischer en Frosin beklemtonen beiden het praktisch oogmerk van Marx' spreken over wetten. Het praktisch-politieke nut bestaat niet in het verschaffen van troost aan het proletariaat heb nog even geduld de klassenloze maatschappij komt. Nee, met het opsporen van economische wetmatigheden bedoelde Marx juist de voorwaarden voor de wetmatige historische ontwikkeling onder de geplande controle van de mensen te krijgen. De wetten, waarover Marx spreekt, zijn historische wetten, ze hebben paradoxaal genoeg een veranderlijk karakter<sup>108</sup>.

Ten aanzien van het begrip 'noodzakelijkheid' maakt Fleischer een onderscheid tussen theoretische en praktische noodzakelijkheid oftewel tussen 'Geschehensnot-

wendigheid' en 'Tatnottwendigkeit'. De eerste is nomologisch gegeven bepaalde randvoorwaarden en gegeven een bepaalde uitgangspositie zal een berekenbaar effect optreden. Primaair bij Marx is echter de tweede soort noodzakelijkheid. De belangrijkste vorm ervan is axiologisch gegeven de primaire menselijke behoeften (die de waarneming van een zekere recurrentie in het menselijk handelen toestaan<sup>109</sup>) dwingt de 'nood' mensen tot handelen. In die zin is bijvoorbeeld het proletariaat door de absoluut gebiedende nood gedwongen om te handelen<sup>110</sup>.

Deze tamelijk lange uiteenzetting over het kader, waarin Marx over geschiedenis en klassen spreekt, was nodig voor één simpele conclusie in het spreken over geschiedenis en klassen schuilt bij Marx een ambiguïteit<sup>111</sup>. Aan de ene kant lijkt dit spreken soms geleid te worden door een hegeliaans getinte geschiedfilosofie (feitelijk een materialistische ontologie van de geschiedenis), waardoor het inzicht in de complexiteit van de klassenverhoudingen apriori te kort gedaan dreigt te worden. Aan de andere kant bedoelt Marx juist in het concrete onderzoek een metafysische geschiedfilosofie uit te sluiten. Het eerste aspect van de ambiguïteit moet natuurlijk verworpen worden. Het een en ander betekent, dat bij het zoeken naar de voorwaarden van klassenvorming en bij de beschrijving van concrete klassen, de eigenheid, de zelfstandigheid en de maatschappelijke betekenis van andere dan de twee hoofdklassen niet apriori ingeperkt of uitgesloten mogen worden.

Aan het slot van dit eerste deel A van deze paragraaf nog een paar opmerkingen over de ideale dimensie van klassen. Hierboven heb ik al even aangeduid, dat de aanwezigheid van een bewustzijn van gemeenschappelijk belang één voorwaarde is voor de vorming van een grote groep mensen tot een klasse. Nu manifesteert dit bewustzijn zich primaair in een herkenbaar politiek gedrag<sup>112</sup>. Dit bewustzijn is dan ook primaair een politiek bewustzijn. En hoe is het dan gesteld met de overige bewustzijnsvormen? Spelen die een rol in de begripsbepaling van 'klasse' en in de beschrijving van concrete klassen? Op dit punt moet Marx verlaten worden. Eenvoudigweg, omdat over deze kwestie bij hem niets lijkt te vinden. Hier kan de discussie rond het werk van Poulantzas behulpzaam zijn. Poulantzas wil bij de bepaling van het begrip 'klasse' elke suggestie van economische interpretatie vermijden. Onder economisme verstaat hij in dit verband de opvatting volgens welke de sociale klasse alleen gelocaliseerd wordt op het niveau van de produktieverhoudingen. En die verhoudingen worden dan in het economisme gereduceerd tot de plaats van de maatschappelijke actoren in het arbeidsproces en in de verhoudingen tot de produktiemiddelen. Poulantzas vreest, dat deze opvatting de voorstelling in de hand werkt van enerzijds een statische economische structuur, die de klasse een bepaalde positie aanwijst en anderzijds de dynamiek van de echte klassenstrijd op het niveau van de politiek en de ideologie (Poulantzas hanteert als leerling van Althusser een positief ideologiebegrip)<sup>113</sup>. Poulantzas introduceert dan zelf een klassebegrip, waarin alle niveaus gelijkkelijk verdisconteerd worden. Hij schrijft 'Laten we zeggen,

..., dat alles gebeurt alsof de sociale klasse het effect van een geheel van structuren en van de verhoudingen (tussen die structuren, toevoeging A.v.H.) waren, in dit geval 1) op het economische niveau, 2) op het politieke niveau en 3) op het ideologische niveau. Een sociale klasse kan wel geïdentificeerd worden, ofwel op economisch niveau, ofwel op het politieke niveau, ofwel op het ideologisch niveau, zij kan dus wel met betrekking tot een bepaalde instantie gelocaliseerd worden. Maar, de definitie van een klasse als zodanig en het vatten van haar begrip moet in verband gebracht worden met het geheel van de niveaus waarvan zij het effect is<sup>114</sup>. Het begrip 'klasse' geeft dus het effect weer van de globale maatschappelijke structuur in het veld van de maatschappelijke verhoudingen<sup>115</sup>. 'Klasse' is daarmee een economisch-politiek-ideologisch begrip<sup>116</sup>.

Eén van de belangrijkste punten van kritiek, die Poulantzas te verwerken kreeg, was, dat de maatschappelijke structuren het primaat hadden over de klassen en de klassepraktijken. Hij trok zich die kritiek kennelijk aan, want in de inleiding van een later werk, 'Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui' (1974)<sup>117</sup> brengt hij een verandering aan. Leken eerst de maatschappelijke structuren het primaat te hebben bij de bepaling van klassen, nu ligt het primaat bij de klassepraktijken in de klassenstrijd. Een klasse wordt nu gedefinieerd door de positie, die zij inneemt in het geheel van de door arbeidsdeling getekende verhoudingen<sup>118</sup>. Door het begrip 'klasse' te omschrijven, door 'klasse' te definiëren, geeft men de verhouding aan tussen de verschillende maatschappelijke instanties en structuren. Het begrip 'klasse' blijft een economisch-politiek-ideologisch begrip. Maar daarbij is de betekenis van de klassen toegenomen. Feitelijk worden de klassen beschouwd als de dragers van de gehele gebouw van maatschappelijke structuren.

Een dergelijke uitbreiding van het klassebegrip lijkt me niet juist. En wel om de eenvoudige reden, dat door een dergelijke uitbreiding alle aspecten van de werkelijkheid onmiddellijk tot klassepraktijken herleid dreigen te worden. Het lijkt me meer in de lijn van Marx om het begrip 'klasse' te beperken tot de posities, die een groep mensen in de processen van achtereenvolgens de economische en de politieke verhoudingen innemen. Maar de posities van een concrete klasse wordt natuurlijk mede bepaald door de ideeën, die de leden van die klasse er op nahouden. En die ideeën hebben een relatieve autonomie. M.u.v. wat ik in paragraaf 2 de klassecificieke oeridee noemde (oftewel de klasseïdeologie, indien een positief ideologiebegrip hanteert). En dit laatste betekent, dat het verband tussen klasse en ideeën niet zonder concreet onderzoek vastgelegd kan worden.

Het één en ander houdt in, dat het begrip 'klasse' in economische en politieke termen omschreven kan worden - mits men het economische en politieke veld niet ziet als een geheel van statische situaties, maar als processen<sup>119</sup> -, maar dat het voor de beschrijving van concrete klassen ook noodzakelijk is om aan te geven op welke wijze die klasse erin slaagt om ideeën - via de oeridee - ten eigen bate te gebruiken. Onder het opzicht van de beschrijving van klassen is

de theoretische discussie over Poulantzas dus tamelijk futiel. Een concrete klasse heeft altijd economische, politieke en ideële dimensies<sup>120</sup>.

## B. Structurering van klassen

Wellicht vindt de lezer de tot dusver gevonden 'inzichten' nogal mager. Dat is ook zo. Klaarblijkelijk is een meer diepgaande theorievorming noodzakelijk. Met opzet schrijf ik 'klaarblijkelijk'. Het punt is namelijk, dat, ofschoon geen marxist de noodzaak van verdergaande theorievorming ontkent, er aan die theorievorming voorwaarden gesteld worden, die de theorie inperken en het zoeken ernaar zelfs penibelen maken. De eerste voorwaarde is, dat de theorie niet speculatief en onhistorisch mag zijn; de tweede is, dat die theorie, niet zoals dat in de gebruikelijke marxistische sociale theorieën het geval is, feitelijk het inzicht in het handelen van een klasse onmogelijk mag maken. Een korte toelichting hierop.

Eerst iets over de eerstgenoemde inperkende voorwaarde bij de theorievorming over klassen. Zoals bekend heeft Marx geen uitgewerkte klassentheorie nagelaten. Het laatste hoofdstuk van het door Engels geredigeerde derde deel van 'Het Kapitaal' is getiteld 'Die Klassen'. Maar na vijf korte alinea's eindigt het hoofdstuk met de woorden: '(Hier bricht das Ms. ab.)'. Een van de gronden van het ontbreken van een klassentheorie is vermoedelijk Marx' anti-speculatieve impuls. De meer empirisch gerichte zijde in Marx' ambigue spreken over klassen houdt in, dat concrete klassen in hun handelingen in de maatschappelijke werkelijkheid opgespoord moeten worden. voor Marx is het immers vanzelfsprekend, dat klassen zich in de werkelijkheid manifesteren. Als geen ander heeft de marxistische historicus E.P. Thompson dit aangevoeld. In zijn veelgeprezen boek over de voortbrenging van de Engelse werkende klasse (The making of the English working class, oorspr. 1963, 1982<sup>120</sup>) beperkt hij de theorie tot een minimum. De beschrijving van werken en leven van concrete groepen arbeiders is zelf het bewijs van de werkelijkheid van klassen. 'Klasse' is bij Thompson een historisch fenomeen. Een fenomeen, dat voorts de notie van historische relatie bevat. En als elke andere soort van relatie heeft 'klasse' daarom een beweeglijk en veranderlijk karakter. Het is dan ook z.i. onmogelijk om de beweging a.h.w. voor de analyse stop te zetten, teneinde de structuur ervan te ontleden. zelfs het meest fijnmazige sociologische instrumentarium kan ons zuiver specimen van 'klasse' verschaffen. 'Klasse', aldus Thompson, geschiedt, het is geen ding, maar een happening<sup>121</sup>. 'En klasse geschiedt, wanneer enige mensen tengevolge van gemeenschappelijke (overgeleverde of gedeelde) ervaringen de identiteit van belangen tussen zichzelf en tegenover andere mensen wier belangen van de hunne verschillend (en doorgaans tegenovergesteld) zijn, voelen en articuleren. De ervaring van klasse is grotendeels gedetermineerd door de produktieverhoudingen waarin mensen geboren worden - of niet vrijwillig ingetreden zijn. Klassebewustzijn is de manier, waarop deze ervaringen in culturele termen verwerkt worden: in tradities,



waardesystemen, ideeën en institutionele vormen belichaamd worden<sup>122</sup> Dit betekent voor Thompson, dat we 'klasse' slechts kunnen begrijpen, indien we haar beschrijven als een sociale en culturele formatie, die opkomt uit processen, die slechts bestudeerd kunnen worden in hun manifestaties in een langere historische periode (voor Thompson is dat de periode van ongeveer 1780 tot 1832)<sup>123</sup>. Conclusie de bestudering van de geschiedenis zelf en niet in de eerste plaats de theorie wijst de betekenis en de werkelijkheid van klassen aan.

Nu iets over de tweede inperkende voorwaarde bij theorievorming over klassen.

Anthony Giddens beklemtoont in zijn werk, dat de gebruikelijke sociale theorieën feitelijk geen theorie van het sociaal handelen van individuen en collectieven hebben ontwikkeld<sup>124</sup>. ('Sociale theorie' omvat in de visie van Giddens het geheel aan theorieën, dat gedeeld wordt door alle disciplines, die zich met het gedrag van mensen bezig houden, dus niet alleen van de sociologie, maar ook van de antropologie, de economie, de politicologie, de geschiedwetenschap<sup>125</sup>). De oorzaak daarvan is, dat de sociale actoren - individuen en collectieven - juist in hun continue interactie met de objectieve sociale verhoudingen niet in beeld komen. De gebruikelijke sociale theorieën en filosofieën zijn volgens Giddens te verdelen in grofweg twee groepen. Eén groep, die door de hermeneutische filosofie (op het Europees continent) of door de latere Wittgenstein (in de Angelsaksische wereld) beïnvloed is, en een andere groep, die structuralistisch en functionalistisch denkt. De eerstgenoemde groep hanteert feitelijk een interpretatieve maatschappijtheorie. De sociale wereld wordt dan geheel anders dan de wereld van de natuur opgevat. De maatschappij wordt gezien als geconstitueerd door mensen die weten van en in staat zijn tot het produceren en reproduceren van de sociale verhoudingen. In deze groep van theorieën bestaat de tendens om het menselijk handelen te verklaren in termen van motiverende idealen. Dit ten nadele van de aandacht voor de door de actoren niet bereflecteerde condities van hun handelen en ten nadele van de aandacht voor de onbedoelde gevolgen van handelingen<sup>126</sup>. De structuralistische en functionalistische theorieën aan de andere kant, hebben, bij alle grote onderlinge verschillen tenminste gemeen, dat ze noties als doelgericht handelen, intentionaliteit en toerekenbaarheid (van gevolgen aan actoren) in hun theorie niet of onvoldoende bedenken. Het zijn deterministische typen van theorie. Deze typen domineren in het marxisme de menselijke actoren worden gereduceerd tot passieve entiteiten, tot posities in het economisch en politiek universum. Het handelen van klassen wordt herleid tot de bewegingen binnen een vastgelegde klassenstructuur. Zo dreigt in functionalistische en structuralistische theorieën het object (maatschappij, klassenstructuur) het primaat te krijgen over het subject ('Structuur' wordt hier opgevat als het patroon van de sociale relaties, waarbinnen individuen en collectieven gelocaliseerd zijn en in functie waarvan de praxis van de actoren verklaard wordt)<sup>127</sup>

Het is Anthony Giddens zelf, die op theoretisch niveau een richting wijst, waardoor onderzoek naar concrete klassen niet per se het gevaar behoeft te lopen in onkritisch of deterministisch vaarwater te geraken. Daarom ga ik een moment op zijn theorievorming in.

Giddens vraagt van de sociale theorie de erkenning en conceptualisering van twee componenten van het menselijk gedrag 'capability' en 'knowledgeability'. De eerstgenoemde component impliceert, dat wanneer men spreekt over handelen van individuen en collectieven men de mogelijkheid moet kunnen erkennen, dat de actoren ook anders hadden kunnen handelen. Met 'knowledgeability' wordt bedoeld op al die dingen die de leden van een maatschappijformatie weten over de maatschappij en over hun handelen daarbinnen<sup>128</sup>. Een eerste vereiste voor de erkenning van die twee componenten van menselijk handelen, voor het ontwikkelen van een 'hermeneutically informed social theory', is de theoretische verdiscontering van het duale karakter van de structuur. Het gaat erom een structuurbegrip te ontwikkelen, waarin naar voren komt, dat de sociale structuur zowel het voorgegeven medium is, waarin menselijk handelen zich voltrekt, alsook het produkt van menselijk handelen<sup>129</sup>. Dat is de grote opgave van de nieuwe sociale theorie, die Giddens voor ogen staat<sup>130</sup>.

Centrum van Giddens' pogingen om een nieuwe sociale theorie te formuleren, is het begrip 'structurering'. Met dit begrip wil hij twee dingen tegelijk aangeven. Ten eerste, dat de produktie van het maatschappelijk leven een gevolg is van de relatieve handelingsvrijheid van individuele mensen en van collectieven. En ten tweede, dat daarbij het handelen van mensen verloopt volgens structuren, die echter zelf in de tijd aan modificaties onderhevig (kunnen) zijn. Toegepast op klassen: klassen worden geproduceerd door handelingen van mensen, die handelingen worden echter geleid door voorgegeven klassenstructuren, die echter zelf in het proces van de vorming van klassen aan veranderingen onderhevig zijn. Dit verdient echter toelichting.

Naast het begrip 'structurering' (onder andere van klassen) hanteert Giddens ook nog steeds het begrip 'structuur'. Maar structuur vat hij niet op als een patroon, dat op miraculeuze wijze in de maatschappij werkzaam is en dat de afzonderlijke handelingen van actoren dwingend in de maatschappelijke totaliteit inordent. Structuur refereert voor Giddens aan een set van regels voor het sociale handelen en aan de hulpmiddelen, waarmee het sociale handelen voltrokken wordt<sup>131</sup>. Een dergelijke structuur mag niet opgevat worden als alleen maar een kader, dat de handelingen van mensen in een bepaalde richting dwingt. De structuur, zoals Giddens die opvat, kan ook gerichte handelingen van mensen juist mogelijk maken, dus de handelingsvrijheid a.h.w. actualiseren.

Teneinde dit nog vage structuurbegrip wat te verduidelijken vergelijkt hij het met het structuurbegrip in de structuralistische taaltheorie. Taal als structuur

is subjectloos. Spraak daarentegen wordt gevormd door handelingen van subjecten. Mede daarom is taal als structuur om analytische redenen te beschouwen als buiten-ruimtelijk en buitentijdelijk. Als structuur is taal niet onmiddellijk in spraak te horen en te zien. Taal, ook wel kortweg te omschrijven als de code in de spraak<sup>132</sup>, existeert in de spraak slechts als de recursieve eigenschappen van de spraak. Dat betekent, dat regel-geleide spraak, dus spraak overeenkomstig de structuur (taal), niet het toepassen van vaste, voor eens en voor altijd gegeven regels is, maar dat in de relatieve handelingsvrijheid van de spraak de regels in beginsel gemodificeerd kunnen worden<sup>133</sup>. Als structuur beschouwd is de taal een voorwaarde voor de voortbrenging van spreekhandelingen en dialoog, maar tegelijkertijd het onbedochte gevolg van de produktie van spreekhandelingen en het tot stand brengen van dialoog<sup>134</sup>.

Nu weer terug naar de sociale structuur. De structuur moet dan onderscheiden worden van het sociale systeem. Toegepast op klassen een klasse is een sociaal systeem, en een klasse heeft een structuur, maar is niet een structuur. De structuur als een set van regels door de klasse aan haar leden verstrekt en de structuur als een geheel aan economische, politieke en ideële hulpmiddelen, die de leden van een klassen hebben, die structuur nu, heeft alleen een virtuele existentie. Dat wil zeggen, dat de structuren in de werkelijkheid slechts bestaan als de eigenschappen van de klasse als sociaal systeem. Want structuren zijn als zodanig eigenschappen van sociale systemen, niet van de activiteiten van de daarin gesitueerde subjecten<sup>135</sup>. En die eigenschappen bestaan op hun beurt alleen in hun belichaming in de structurering van klassen<sup>136</sup>.

Het een en ander houdt in, dat de structuur niet als een duidelijk omschreven en grijpbaar geheel aan regels (als bij een spel) gezien mag worden. Nee, de structuur kan slechts gevat worden in de context van de historische ontwikkeling van klassen, zoals zij recursief besloten ligt in de klassepraktijken<sup>137</sup>. Anders gezegd de structuur is de latente en in beginsel veranderlijke code in de manifeste praktijk van een klasse. Alleen in de feitelijke structurering van groepen mensen tot klassen kan de structuur van de klassen gevonden worden.

Giddens heeft nu duidelijk gemaakt, dat onderzoek naar de structurering van sociale praktijken, zeg maar studie van de vorming van klassen, hetzelfde is als het zoeken naar een verklaring voor het feit, dat structuren door handelen wordt geconstitueerd, en anderzijds dat het handelen structureel wordt geconstitueerd<sup>138</sup>. En wanneer men dit onderzoek uitvoert, moet men proberen om de concrete voorwaarden te bepalen waaronder structuren zich in de tijd voortzetten of juist tot ontbinding komen. Door die voorwaarden te bepalen, legt men het verband bloot tussen het historisch proces van (klassen)structurering en de structuur<sup>139</sup>.

Dit hele verhaal over de begrippen 'structurering' en 'structuur' bij Anthony Giddens heb ik nodig om de status van wat ik hieronder over klassentheorie ga

zeggen, te verduidelijken. Die theorie kan niet meer doen dan op het niveau van achtereenvolgens de economische, de politieke en de cultureel-ideele verschijnselen de factoren aan te wijzen, waarvan de aanwezigheid en de graad van effectiviteit de structurering van de klassenstructuur zullen bevorderen dan wel tegenhouden. Die factoren zijn natuurlijk van formele aard. Ze zijn bedoeld om bij de studie van de concrete verschijnselen van klassenvorming de voorwaarden ervan aan te wijzen.

Sprekend over de klassenstructurering vooronderstelt, dat de economische basis waarop klassen kunnen ontstaan, al gelegd is. Bij zijn theorievorming over die economische basis tracht Giddens een synthese tot stand te brengen tussen het klassebegrip van Marx en dat van Weber. Beiden stemmen overeen in de overtuiging, dat bezit en niet-bezit van eigendom de basiscategorieën zijn van elke klassensituatie<sup>140</sup>. Beiden stemmen ook overeen in de gedachte, dat bezit te beschouwen is als het vermogen, die capaciteit, welke op de markt worden ingezet. 'Markt' is hier een abstract-theoretisch begrip. Het duidt al die plaatsen met een bovenlocale betekenis aan, waar goederen, diensten en arbeidskracht worden verhandeld ten dienste van de instandhouding en verhoging van winst<sup>141</sup>. De markt is wezenlijk een machtsstructuur. Dat wil zeggen, een systeem van economische relaties, gebaseerd op verschil in onderhandelingskracht van de verschillende groepen van individuen<sup>142</sup>. Het is immers duidelijk, dat diegenen die alleen hun arbeidskracht te bieden hebben, niettegenstaande hun juridisch gegarandeerde vrijheid tot het afsluiten van contracten, de facto geen vrijheid hebben en veel minder sterk staan in de onderhandelingen op de markt dan de bezitters van produktiemiddelen en kapitaal. Toch is het woord 'niet-bezit' of het woord 'bezitslozen' als aanduiding van arbeiders niet op zijn plaats. Het is adequater om bezit te omschrijven als de beschikkingsmacht over op de markt inzetbare vermogens/capaciteiten. En ook arbeiders hebben immers als groep in de kapitalistische produktiewijze een zeker op de markt gevraagd vermogen te bieden.

Is volgens Giddens het belangrijkste tekort van Weber, dat deze er naar neigt om de groep van niet-bezitters van kapitaal en produktiemiddelen feitelijk in talloos vele klassen te verdelen, waardoor het klassebegrip uiteindelijk vervluchtigt (de middenklassen worden in beginsel onderscheiden naar de aard van hun bezit), het belangrijkste tekort van Marx is, dat hij feitelijk de rol van de middenklassen niet kan honoreren<sup>143</sup>. Giddens kiest op grond van deze overwegingen niet voor een dichotoom, maar voor een trichotoom klassenmodel. In een volledig ontwikkelde - en dus nooit als zodanig bestaande - kapitalistische produktiewijze bestaan drie fundamentele groeperingen op basis waarvan zich een klassenstructuur kan ontwikkelen: bezitters van produktiemiddelen, bezitters van intellectuele en technische vaardigheden en bezitters van lichamelijke arbeidskracht<sup>144</sup>. Ik wijs er op, dat ook dit model een ideaaltypische constructie is. Alleen geldig voor het ideaaltypische 'kapita-

listische produktiewijze'. Bovendien geeft het alleen de basis van een klasse op het economisch vlak aan. Een klasse kan pas ontstaan, indien er een aantal klassebevorderende factoren in de historische werkelijkheid aan te wijzen zijn. En met deze vaststelling zijn we aangekomen aan wat m.i. Giddens' belangrijkste bijdrage is aan de klassentheorie.

Hij onderscheidt tussen de indirecte en de directe structurering van klassen<sup>145</sup>. Met indirecte structurering doelt hij op de factoren, die bemiddelen tussen het bestaan van bepaalde gegeven marktvermogens en de vorming van klassen als identificeerbare sociale groeperingen. Met directe klassenstructurering doelt hij op de factoren die de klassenvorming mede bepalen en gestalten geven.

De indirecte structurering wordt bovenal geregeerd door de distributie van de kansen op mobiliteit in een gegeven maatschappijformatie. Mobiliteit moet hier opgevat worden als de objectieve mogelijkheid voor mensen om binnen één generatie of tussen twee elkaar opvolgende generaties andere marktvermogens, zeg maar andere beschikkingsmacht over op de markt inzetbare vermogens te verwerven. In de mate, waarin die mobiliteit beperkter is, in die mate neemt ook de kans op klassestructurering toe. Een afgeleide van de factor 'mobiliteit' is de scholing. Naarmate de scholingsgraad toeneemt zal doorgaans ook de graad van mobiliteit toenemen.

De directe klassenstructurering kent meer factoren. Een van de belangrijkste is de arbeidsverdeling binnen de sfeer van de produktie. Deze factor verwijst naar de soort van arbeid, samenhangend met de aard van het marktvermogen. Grofweg is natuurlijk binnen de verschillende economische sectoren te onderscheiden tussen hoofd- en handarbeid. Afhankelijk van de fase van industrialisering kan bij de 'hoofdarbeiders' weer onderscheiden worden tussen groepen als managers en middenkader, bij de 'handarbeiders' tussen de mensen in het kleinbedrijf en in de fabriek en ook weer in de fabrieksmatige produktie tussen hoger en lager gekwalificeerde 'handarbeiders'.<sup>146</sup> Concreet onderzoek moet telkens beslissend zijn voor de vraag waar men de criteria legt voor de bepaling van de graad van arbeidsverdeling. In het algemeen bevordert de arbeidsverdeling de vorming van klassen naar de mate, waarin zij homogene groepen schept langs dezelfde lijnen welke door de indirecte klassenstructurering tot stand zijn gebracht<sup>147</sup>.

Nog een factor wordt gevormd door de bevelsrelaties in de sfeer van de produktie. In de mate, waarin mensen een gemeenschappelijke positie innemen in het netwerk van bevelsrelaties, in die mate is de kans op klassenstructurering groot. Bevelen ontvangen of bevelen geven kan klassebinding bevorderen.

Een andere factor ligt niet zoals de voorgaande in de sfeer van de produktie, maar in de sfeer van de consumptie. Het is de factor die Giddens de aanwezigheid van 'distributieve groeperingen' noemt. Dat zijn die vormen van collectieven, die om één of andere reden een gemeenschappelijk patroon van consumptie van economische goederen vertonen. In de mate waarin mensen in een dergelijke distributieve

groepering zijn opgenomen en in de mate waarin de manifestaties van een dergelijke groepering interfereert met één of meer van de andere factoren, in die mate zal de kans op klassenstructurering toenemen.

Als laatste van de sociaal-economische factoren noem ik dan nog het sociaal prestige en de sociale status van een groepering. De mate waarin een sociaal-economische groepering zich een zeker, van andere klassen onderscheiden prestige toemeet en de mate, waarin andere groeperingen haar een zekere status toekennen, bepaalt mede de kans op klassenstructurering.

Voor dat ik verder ga met de politieke factor twee opmerkingen. De eerste is, dat de graad van klassenstructurering bepaald wordt door de mate, waarin de verschillende factoren, of liever de concrete voorwaarden, die die factoren aanwijzen, elkaar overlappen en versterken. De tweede opmerking betreft de mogelijkheid van de erkenning van meer klassen dan de drie theoretisch onderscheiden hoofdklassen. Misschien is er een lezer, die van mening is, dat het voordeel van een trichotoom klassenmodel boven het traditioneel marxistische dichotome model maar gering is. Impliceert het trichotome model niet net zo als het andere dat andere klassen dan de hoofdklassen eigenlijk niet in beeld komen? Mijn antwoord is, dat dit inderdaad het geval zou zijn, indien het trichotome model niet met het denkbeeld van de verschillende factoren verbonden was. De verbinding van het model met de factoren, die op de verschillende niveaus van de maatschappelijke totaliteit de concrete voorwaarden van klassenstructurering aanwijzen, maakt juist de erkenning van meer klassen mogelijk. Een voorbeeld wordt gevormd door de groep, die hieronder de traditionele middenklasse zal worden genoemd. Het merendeel van de leden ervan bestaat uit handwerkslieden. Als eigenaren van kleine bedrijven behoren zij tot de groep van bezitters van produktiemiddelen. Maar indien de leden van deze groep zich in een maatschappij bevinden, waarin de sociale mobiliteit gering is (zoals in Duitsland in de negentiende eeuw) en indien ze deel uitmaken van een herkenbare distributieve groepering (zoals bijvoorbeeld in het negentiende-eeuwse Duitsland een dorps- of kleinsteds gemeenschap met resten van een standenordering), indien dat zo is, dan is deze groep als klasse duidelijk onderscheiden van de grote bezitters van produktiemiddelen en van diegenen, die binnen grote bedrijven en instellingen gemeenschappelijke posities in het netwerk van bevelsrelaties innemen (als bijvoorbeeld fabrieksarbeiders of vertegenwoordigers van de nieuwe middenklasse: technici, managers e.d.)<sup>148</sup>. Met andere woorden: het verschillend gewicht van de factoren van klassenstructurering en de verschillende invulling van de concrete voorwaarden maakt de erkenning van meerdere klassen mogelijk.

Nu dan de politieke factor. Men kan zeggen, dat de leden van een door sociaal-economische voorwaarden ontstane groep zich tot klasse structureert, indien de ervaringen van de leden van die groep, opgedaan in de sociaal-economische sfeer, nopen tot bepaalde politieke manifestaties in de vorm van politieke attitudes en

politiek gedrag. De politieke manifestaties van een groep worden veelal opgeroepen door politieke acties van andere al eerder geconstitueerde klassen of door de staat.

In attitudes en gedrag van een groepering drukt zich een politiek bewustzijn uit. Men kan daarom ook zeggen, dat een sociaal-economische groep zich tot klasse structureert, indien er bij de leden van die groep sprake is van een herkenbaar, globaal en in beginsel praktikabel bewustzijn van een gemeenschappelijk belang en van het doel van de economische en politieke strijd<sup>149</sup>.

Met het begrip 'klassebewustzijn', dat hier geïntroduceerd lijkt te worden, dient men voorzichtig om te gaan. Giddens wijst er op, dat de ideeën in het bewustzijn van een klasse niet noodzakelijkerwijs als uitsluitend discursieve ideeën beschouwd moeten worden. Men kan ook spreken van een praktisch bewustzijn en van ideeën, die a h w ingebed liggen in de - in dit geval politieke - praxis van een groepering<sup>150</sup>. Hij maakt een onderscheid tussen klassegevoelen ('class awareness') en klassebewustzijn ('class consciousness')<sup>151</sup>. Met 'klassegevoelen' wordt bedoeld op het complex van gemeenschappelijke tradities, overtuigingen en ideeën, die onder de leden van een klasse leven en welke direct verbonden zijn met de levensstijl van de klasse. 'Klassegevoelen' impliceert niet de erkenning van de eigen tradities, overtuigingen en ideeën als specifiek behorend tot de eigen klasse. Het impliceert ook niet de erkenning van andere klassen en groepen, gekarakteriseerd door andere attitudes, gedragingen, tradities, overtuigingen en ideeën. Een volledig ontwikkeld klassebewustzijn impliceert die twee zaken wel.

Een soortgelijk onderscheid, maar dan ten aanzien van de inhoud van het bewustzijn van een klasse, maakt ook de marxistische historicus Georg Rudé. In zijn boek 'Ideology and popular protest' (1980) houdt hij zich bezig met de rol van ideeën en theorieën in de opstanden en revoltes van het volk in pré-industriële maatschappijen<sup>152</sup>. Rudé heeft een positieve opvatting van ideologie. Ideologie duidt bij hem de ideële elementen aan, die een materiele kracht zijn geworden bij de revolutionaire acties van het volk. Hij signaleert dan in de ideologie van een klasse twee componenten. De component van het alledaagse denken, waarin wat hij noemt een 'moeder-melk' ideologie is opgenomen. Die 'moeder-melk' ideologie is gebaseerd op een mengeling van collectieve ervaringen, mondeling overgeleverde traditie, herinneringen en ideële elementen, die van buitenaf het volk aangereikt zijn, maar die in de loop ter tijd in fragmentarische vorm door het collectief bewustzijn geïnternaliseerd zijn<sup>153</sup>. De tweede component komt in het vizier, wanneer hij zich afvraagt onder welke condities het alledaagse denken de motor gaat vormen van de revolutie van de massa. De kern van dit alledaagse denken noemt hij de inherente ideologie. De vraag wordt dan onder welke condities de inherente ideologie werkzaam wordt. Die vraag transformeer ik in de vraag naar de ideel-politieke factor van de klassenstructurering. En in de lijn van Rudé is het antwoord dan, dat de inherente ideologie - die zich primair manifesteert in de atti-

tudes en het gedrag van een klasse - een factor wordt in de klassenstructurering, wanneer de inherente ideologie - of eigenlijk liever de specifieke klassegebonden ideeën - verbonden wordt met de meer uitgewerkte en gestructureerde ideeën van de élite van die klasse<sup>154</sup>. Een dergelijke verbinding noemt Rudé dan expliciete ideologie. De meer homogene en meer gestructureerde ideeën van de élite van een klasse verwoorden op een hoger theoretisch niveau de ideeën (de inherente ideologie) van de massa van een klasse en vergroten daardoor veelal de effectiviteit van de klasse als geheel.

Het is hierbij uiterst belangrijk om te bedenken, dat in de expliciete ideologie, of liever in het stelsel van ideeën, dat de élite van een klasse er op nahoudt, het accent niet per se op de politiek behoeft te liggen. Het accent kan ook op meer algemeen culturele of op etnische of op wereldbeschouwelijke, zelfs op religieuze en theologische ideeën liggen<sup>155</sup>. In de aandacht voor de ideeële klasseverbonden elementen - de ideologie, zeggen degenen, die voor een positieve ideologieopvatting opteren - kunnen er graduele dislocaties optreden tussen de ideeën van de massa en de ideeën van de élite.

We zijn nu eigenlijk al ongemerkt aangekomen bij de ideeële factoren van de klassenstructurering. In het algemeen zou men kunnen zeggen, dat in de mate waarin zogenaamde 'zuivere' ideeën, dus ideeën, waarvan de inhoud niet onmiddellijk van sociaal-economische of politieke aard is, de wel onmiddellijksociaal-economische en politieke inherente ideeën opnemen of ondersteunen, de klassenstructurering bevordert wordt.

Het kan nuttig zijn om nog wat meer inzicht te krijgen in de verhouding tussen het alledaagse denken van de massa van een klasse en het meer homogene en coherente denken van de élite van die klasse. Ik heb daar eigenlijk al iets over gezegd toen in de vorige paragraaf de verhouding tussen specifieke klassegebonden ideeën (klasseideologie) en overige sociale ideeën ter sprake kwam. Ik heb toen even de naam Ludwik Fleck laten vallen en het aan zijn werk ontleende begrip 'oeridee' geïntroduceerd. Omdat ik denk, dat de inzichten van Fleck belangrijk zijn bij de begripsvorming rondom de ideeële dimensie van klassen, ga ik aan het slot van deze paragraaf nog wat dieper in op zijn werk.

Het gaat hier om: Ludwik Fleck, Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv, oorspr. 1935 (Bazel), herdrukt in 1980 (Frankfurt)<sup>156</sup>.

Flecks doel is om door middel van een theoretische bepaling van de verhouding tussen geschiedenis en wetenschap te komen tot een kentheorie, waarin het sociaal-gebonden karakter niet alleen van wetenschap, maar van alle kennen verdisconteerd kan worden. Nu lijkt wel een moeilijkheid te zijn, dat één van de centrale begrippen die Fleck gebruikt, het begrip 'denkcollectief', niet de waarde van een vaste groep of van een maatschappelijke klasse heeft. Het is meer een functioneel dan



een substantieel begrip<sup>157</sup>. Is daarom Fleck wel binnen het perspectief van klassen te gebruiken? Ik meen van wel. Fleck geeft bijvoorbeeld aan dat het effect van de denkdwang die eigen is aan een denkcollectief - en denken vindt altijd plaats binnen denkcollectieven, zie hieronder - groter wordt naarmate de denkcollectieven stabielere zijn, in het bijzonder wanneer het om georganiseerde groepen gaat<sup>158</sup>. Zijn theorie gaat volgens Fleck op voor alle vormen van denken, ook voor het denken van een volk, van een klasse of van welke soort groep dan ook<sup>159</sup>. Vandaar dat, waar ik hier geïnteresseerd ben in de formele relatie tussen klasse en hoog-ideele produkten als bijvoorbeeld theologische gedachten, Flecks begrippen bruikbaar zijn.

Centrale gedachte van Fleck is de historische en sociologische bepaaldheid van alle denken en kennen<sup>160</sup>. Hij ontwikkelt die gedachte in verzet tegen de positivistisch georiënteerde wetenschaps- en kentheorie van zijn tijd<sup>161</sup>. Het eerste bezwaar betreft de positivistische verontachtzaming van het historisch karakter van het denken. Begrip van produkten van het denken vooronderstelt historisch onderzoek. Fleck doet de boude uitspraak, dat tenminste drie kwart deel van de inhoud van alle wetenschap en misschien wel het geheel denkhistorisch, psychologisch en kennissociologisch bepaald en verklaarbaar is<sup>162</sup>. Er bestaat z.i. geen generatie spontanea van begrippen, want ze zijn door hun voorgeschiedenis gedetermineerd<sup>163</sup>. Het tweede bezwaar is de miskennis van de sociaal-collectieve aard van het menselijk kennen<sup>164</sup>. Het derde bezwaar tegen het positivisme betreft diens oppervlakkig empirisme. Daartegenover beklemtoont Fleck telkens de terugwerking van het theoretische op het empirische en op de waarneming. Het tweede bezwaar is hier vooral van belang.

Fleck meent, dat de zin 'iemand kent iets' altijd aangevuld moet worden met de bepaling 'binnen een bepaalde denkstijl en als lid van een bepaald denkcollectief'<sup>165</sup>. Een denkcollectief refereert aan de sociale eenheid van een groep mensen, waarbinnen gedachten uitgewisseld worden. De leden van een bepaald denkcollectief hanteren een gemeenschappelijke denkstijl. Een denkstijl bestaat uit een stemming, waardoor een bepaalde kleuring van de waargenomen werkelijkheid optreedt en uit de daarmee samenhangende verwerking van het waargenome. Het begrip 'denkstijl' kan benaderd worden als een selectief en gericht waarnemen en als een daarop gebaseerd theoretisch en praktisch verwerken van het waargenomene. Kennen houdt volgens Fleck in, dat bij gegeven vooronderstellingen (die hij actieve koppelingen noemt) de onvermijdelijke resultaten (die hij passieve koppelingen noemt) worden vastgesteld<sup>166</sup>. Kennen vindt altijd plaats binnen een collectief en naarmate die collectief langer bestaat en stabielere wordt, in die mate wordt ook de keuze van de onderzoekers om de actieve koppelingen vrij te kiezen geringer. Het collectieve karakter van kennis doet denkstijlen verharderen en zelfs verstarren. Actieve en passieve koppelingen zijn dan denk- en handelingsregels van een denkstijl en fungeren als sociale verplichtingen voor de dragers van die stijl<sup>167</sup>. Een denkstijl

kan gekarakteriseerd, omschreven worden door het gemeenschappelijk delen van dezelfde problemen, door de gemeenschappelijke evidentie van oordelen, door een gemeenschappelijke methode om eventueel door een gemeenschappelijke techniek en literaire stijl<sup>168</sup>.

De kern van de identiteit van een denkstijl wordt gevormd door datgene wat Fleck een oeridee noemt. Dit is een belangrijke vooronderstelling in Flecks werk. Hij poneert, dat ideeën, ook in de meest verfijnde wetenschappelijke vorm niet alleen het resultaat van waarneming zijn, maar ook 'denksozial' verbonden geacht moeten worden met oerideeën omtrent veelal praktische zaken. Deze oerideeën vormen z.i. de blijvende motor in de ontwikkeling van denken en kennen. Met behulp van uitgebreide voorbeelden uit zijn eigen vakgebied meent Fleck bijvoorbeeld te kunnen aantonen, dat het wetenschappelijk onderzoek naar syfilis lange tijd is voortgedreven door en gecentreerd was om de oeridee, dat syfilis berustte op een besmetting van het bloed<sup>169</sup>. De oerideeën, die onder het volk doorleven, worden door de wetenschap verfijnd, aangepast en vaak zelfs getransformeerd, maar ook dan blijft er toch nog voor de latere beschouwer een continuïteit bestaan.

Belangrijk is bij Fleck voorts de weergave van de globale sociale structuur van een denkcollectief. Een denkcollectief is intern geleed. Rondom een oeridee of rondom de vertaling ervan in een meer verfijnde gedachte, bijvoorbeeld in een dogma of in een wetenschappelijk of artistiek idee vormt zich a.h.w. een complex van kringen. Die kringen zijn naar de twee extremen gezien of meer exoterisch of meer esoterisch van aard<sup>170</sup>. De qua omvang grotere exoterische kringen staan in een bepaalde verhouding tot de kleinere esoterische. In de eerste plaats worden alle kringen behorend tot één denkcollectief, bijeen gehouden door een gevoel van ideële solidariteit ten dienste van een bovenpersoonlijk idee. In de tweede plaats vormen de exoterische kringen a.h.w. de publieke opinie voor de esoterische kringen. De exoterische kringen vormen het publiek, dat belang heeft bij de kennis die in de esoterische kringen geproduceerd wordt. Dit betekent in de derde plaats, dat de meerderheid van een denkcollectief vertrouwen moet hebben in de leden van de exoterische kringen en tevens dat de laatsten ook rekening moeten houden met de wensen van de meerderheid, met de wensen van het publiek. Want de meerderheid vormt de bron van de legitimatie van het bestaan van de esoterische kringen. En in de vierde plaats wordt de verhouding gekarakteriseerd door een hiërarchie van het ingewijd-zijn. De twee complexen van kringen verhouden zich als leken en experts, in sociologisch opzicht als massa en élite<sup>171</sup>.

Flecks inzichten kunnen ook in het klassenperspectief ingepast worden. Voorzover binnen een klasse denkverkeer plaatsvindt, is die klasse te beschouwen als een denkcollectief. De oerideeën van een klasse zijn te identificeren met de kern van de inhoud van het klasse gevoelens oftewel met de kern van de inherente ideologie. Die kern leeft aangepast en verfijnd vaak in een andere vorm verder in de ideeën,

waarvan de élite van een klasse zich bedient. De wederzijdse afhankelijkheid van élite en massa van een klasse wordt mede in stand gehouden door de oeridee. Fleck honoreert én de identiteit van de oeridee in het alledaagse denken en in het meer homogene en gestructureerde denken alsook het verschil tussen beide vormen van denken. Zo schrijft hij 'Gedachten bewegen zich in een kring van individu naar individu, telkens iets anders gevormd, want andere individuen knopen er andere associaties aan vast. ... Wiens gedachte is het die verder beweegt? Het is een collectieve gedachte, één die niet meer bij een individu behoort. Of inzichten vanuit een individueel standpunt bezien nu waar of onwaar zijn, ... ze bewegen binnen de gemeenschap verder, worden gepolijst, vervormd, versterkt of afgezwakt en beïnvloeden andere inzichten, begripssystemen, opvattingen en denkgewoonten'<sup>172</sup>. Er is geen éénlijnige, causale relatie tussen een idee van een individu, een collectief oeridee in de vorm van het alledaagse denken en de ideeën van de esoterische kring (de élite van een klasse). Er treden graduele dislocaties op. Zo zal ik in de volgende hoofdstukken o.m. laten zien, dat in het negentiende eeuwse Duitsland de clerus de élite kan zijn van een groot deel van de traditionele middenklasse en van de boeren. Waarmee ook een graduele dislocatie gegeven is tussen de massa van deze klassen en de élite. Want voor de clerus ligt het accent, anders dan voor de massa, niet direct op sociaal-economische en politieke tegenstellingen, maar in de eerste plaats op kerkelijke, kerkpolitieke, religieuze en theologische tegenstellingen. Het concrete onderzoek moet dan aanwijzen dat deze dislocatie ook gradueel is, dat wil zeggen, dat het moet duidelijk maken, dat er onder of naast de verschillen in het denken tussen massa en élite toch een ideeële identiteit bestaat.

Ik ben aan het einde van dit hoofdstuk gekomen. Ik zal tot slot heel kort de essentie van de laatste paragraaf weergeven.

Marx heeft een eerste en voor ons doel zeer voorlopige aanwijzing gegeven voor de bepaling van concrete klassen. Zijn klassenmodel is voor de verdere theorievorming nuttig, mits het niet staat in het soms nog door hem gehanteerde kader van een hegelaans getinte geschiedfilosofie. En omdat net zoals voor Weber ook voor Marx de basis van het klassenmodel de beschikkingsmacht van mensen over op de markt inzetbare vermogens is, én omdat het dichotome klassenmodel de eigen maatschappelijke betekenis van middenklassen niet kan honoreren, is het zinniger om in plaats van een dichotoom klassenmodel een trichotoom klassenmodel te gebruiken: bezitters van produktiemiddelen, van intellectuele en technische vaardigheden, van lichamelijke arbeidskracht. Bij de bepaling van concrete klassen moet de mogelijkheid van relatieve handelingsvrijheid van individuen en collectieven verdisconteerd worden. Dat betekent, dat men op zoek moet gaan naar de voorwaarden, die de structurering van een klassenstructuur zullen bevorderen. De voorwaarden worden in de theorie aangewezen door factoren op economisch, politiek en ideeel gebied. Het verschillend gewicht van de factoren van klassenstructurering en de verschillende in-

vulling van de concrete voorwaarden maakt de erkenning van andere en meer klassen mogelijk dan de drie hoofdklassen van het model. Men moet zich goed realiseren, dat het de functie van een model is om de werkelijkheid te simplificeren, teneinde zowel de verschijnselen die telkens weer terugkeren als ook de eenmalige verschijnselen te traceren<sup>173</sup>. De categorieën van een model verwijzen lang niet altijd naar concrete maatschappelijke verschijnselen.

Een klasse is een economisch en politiek begrip. Dat betekent, dat een groep mensen, die zich op economisch en politiek terrein gemanifesteerd hebben en die in politiek gedrag en attitude uitdrukken, dat hun belangen strijdig zijn met belangen van andere groepen, mogen in beginsel als een klasse beschouwd worden. Maar omdat daarbij altijd ideeën een rol spelen en omdat klassen er op uit zijn, om via de oeridee (de specifieke klasseïdeologie) de niet-direct klassegebonden ideeën te monopoliseren (zie boven, blad 42 vv.) moet bij de concrete bepaling van klassen ook de ideale dimensie van de klassen in hun klassenstrijd verdisconteerd worden. Die ideale dimensie wordt veelal door de élite van een klasse in een meer gestructureerde en homogene vorm gegoten dan in het alledaagse denken. De ideeën van de élite sluiten vaak niet direct aan bij de ideeën van het alledaagse denken. Tussen beide kunnen graduele dislocaties optreden.

Het volgende hoofdstuk heeft ten doel concrete sociale collectieven in het proces van klassenstructurering te beschrijven. Althans, voorzover het klassen betreft, die relevant zijn voor de bestudering van de katholieke theologie in het Duitsland van de eerste helft van de negentiende eeuw. Om dat doel te bereiken, wordt eerst globaal het gebied verkend, waarop de klassenstructurering zich afspeelt. Daarna zullen de verschillende sociale collectieven bekeken worden.



Zoals uit de titel van het hoofdstuk al blijkt, zal het in dit hoofdstuk gaan om het proces van klassenstructurering in de periode van ongeveer 1800 tot 1850. Waarom deze periode? Heel eenvoudig omdat de kerkelijke, kerkpolitieke en theologische gebeurtenissen die in de volgende hoofdstukken aan bod zullen komen, precies in deze periode vallen. Het begin van de Katholieke Tubinger School wordt veelal in 1817 gedateerd. Indien men de voorgeschiedenis van de Tubinger faculteit erbij rekent, dus de geschiedenis van de theologische faculteit van Ellwangen, wordt het 1812 (z. onder, hfdst. VI, par. 1A, B). Staudenmaier schreef zijn werken in de periode van 1828 tot 1850. Maar waarom 'onze' periode dan niet wat inperken en bijvoorbeeld zo omstreeks 1820 beginnen? Dat is, omdat de jaren van 1800 tot 1850 in meerdere opzichten een eenheid vormen. Ter toelichting op deze stelling en tegelijk als een soort inleiding op 'onze' periode een kort overzicht van de belangrijkste publieke gebeurtenissen in deze tijd. Verschillende zaken uit deze inleiding zullen in de volgende paragrafen uitgebreider aan de orde komen.

In politiek opzicht kunnen de gebeurtenissen in de hele periode gekarakteriseerd worden als pogingen tot verwerking van de gevolgen van de Franse revolutie in Duitsland. Ofschoon er onder een klein groepje jonge intellectuelen groot enthousiasme heerste voor '1789', was er geen sprake van dat zij de geest van de revolutie op Duitsland konden overplaatsen. Duitsland onderging wezenlijk passief de grote crises van de revolutionaire en Napoleontische tijd. 'Er werden wel tradities ingestampt, staatsgrenzen, rechten, levende mensen door elkaar gegooid, maar zo alsof het om pure kabinetshandelingen in de stijl van de 18e eeuw ging, hier geen volksvergaderingen, geen bestormingen als die van de Bastille, ook geen guillotines. De storm blies ergens anders, Duitsland ondervond slechts de uitwerking ervan'<sup>1</sup>.

Verschillende Duitse vorsten probeerden wel samen met Oostenrijk de revolutie een halt toe te roepen. Maar het 'Heilige Romeinse Reich Deutscher Nation', versplinterd in maar liefst 314 min of meer onafhankelijke territoria en 1400 'Reichritterschaften', bleek totaal onmachtig tegenover het revolutionaire en Napoleontische Frankrijk, tegenover dat Frankrijk, dat gedragen door dat eigenaardige mengsel van nationalisme, volkssouvereiniteit en revolutionaire zendingsdrift niet alleen Duitsland, maar heel continentaal Europa overvleugelde.

Gebeurtenissen als de inlijving van de linker Rijnsoever - al voor de eeuwwisseling - , de verdwijning van het oude Duitse Rijk, en bovenal de catastrofale ineenstorting van Pruisen na de nederlagen bij Jena en Auerstedt, maakten de machthebbers van Pruisen, maar ook die van andere grotere Duitse staten, duidelijk, dat hervormingen in de sociaal-economische en politiek-juridische sfeer broodnodig waren. In de jaren 1807 - 1820 werden in Pruisen een aantal hervormingen op gang gezet, die vrijwel alle aspecten van het staatkundig en maatschap-

pelijk leven raakten. Het waren in de grond van de zaak burgerlijke hervormingen. Het middelpunt van de hervormingen, die o.m. de reorganisatie van het leger, vernieuwing van de structuren van het onderwijs, veranderingen in het bestuur van steden en provincies omvatten, werd gevormd door de liberalisering van het economisch leven. Maar de liberalisering was niet een gebeuren, dat precies in de jaren 1807 - 1820 afgerond was. Het was veeleer een proces, dat zich over tientallen jaren uitstreckte. De volledige bevrijding van het individu van de aan stand gebonden beperkingen, kwam in de meeste staten pas in de loop van de tweede helft van de eeuw tot stand.

Al voor de burgerlijke hervormingen op gang waren gekomen, was zich ook een zeer ingrijpende staatkundige herziening in Duitsland aan het voltrekken. Dit gebeuren ging gepaard met een vergaande verschuiving in de politieke machtsconstellatie en in de verdeling en het gebruik van het nationale inkomen. Ik doel hier op de saecularisatie van 1803 Door het 'Reichsdeputationshauptschluss' van 1803 werd een besluit bekrachtigd, dat al op de vrede van Lunéville (1801) genomen was alle staten met bezittingen op de linker Rijnsoever zouden met grondgebied op de rechter Rijnsoever schadeloos gesteld worden. Daartoe werden alle geestelijke territoria gesaeculariseerd en een groot aantal kleinere wereldlijke gebieden gemediatiseerd (dat wil zeggen ingelijfd bij een grotere staat, waardoor het kleinere gebied zijn 'Reichsunmittelbarkeit' verloor, het 'Reich' bestond toen namelijk nog, het verdween in 1806).

De publieke gebeurtenissen tot het midden van de eeuw zijn voor een belangrijk deel bepaald door de strijd om de inhoud en de mate van de hervormingen, alsmede om de vormgeving van de nieuwe staatkundige structuren.

Nu moet men wel bedenken, dat een onmiddellijke manifestatie van die strijd op politiek niveau buitengewoon moeilijk werd gemaakt. De jongeren, die in de bevrijdingsoorlogen (1813/14) meegevochten hadden en die romantisch 'deutsch-tumelnd' een sterk verenigd Duits rijk verwachtten en de liberale burgerij, die een constitutie, waarin de invloed van de 'Gebildeten' verankerd zou zijn, voorstond, werden na het Weens congres diep teleurgesteld. De oude 'Kleinstaterei' leek terug gekomen te zijn. Het aantal staten was weliswaar teruggebracht tot 39 (waaronder vier vrijsteden), maar in de praktijk leek het absolutisme nog steeds te bestaan. Nu niet meer het absolutisme van de vorst en van de 'Kabinettsregierung', maar van de bureaucratie. Stelselmatig werd in de jaren na 1819 (de besluiten van Karlsbad) de bureaucratische repressie van universiteiten, pers en van het gehele publieke leven verscherpt. Het parool van de regeringen was dat van de Heilige Alliantie legitimisme. De Restauratie werkte alsof er geen Franse revolutie was geweest. Elke politieke activiteit werd verboden. Alleen in de Zuidduitse staten was er iets te bespeuren van een parlementair stelsel. Maar ook daar was er voor gezorgd, dat de liberale krachten geen daadwerkelijke politieke macht konden uitoefenen.

Eén van de belangrijkste publieke strijdpunten in de eerste helft van de negentiende eeuw was de verhouding tussen kerk en staat. Na 1803 en na de onrust van de Napoleontische periode moest die verhouding praktisch en theoretisch op nieuw gedefinieerd worden. In een situatie waarin de Duitse staten zich tot moderne staten vormden en waarin de kerk zelf een politieke machtsfactor van belang was, is het begrijpelijk, dat die strijd om de verhouding tussen kerk en staat een groot eigen gewicht heeft. In de volgende hoofdstukken zal ik proberen te laten zien, dat juist ook vanwege het gebrek aan politieke uitdrukkingsmogelijkheden de kerkpolitieke strijd nog een extra gewicht krijgt.

De politieke en kerkpolitieke problematieken in de eerste helft van de eeuw worden in toenemende mate dringender door twee sociaal-economische processen: industrialisering en pauperisering. De burgerlijke hervormingen waren de voorwaarden voor de midden jaren 30 inzettende industrialisering (ruim 60 jaar na het begin ervan in Groot-Brittannië). Ofschoon de industrialisering toen nog in haar eerste fase was en de ontwikkeling ervan nog zeer aarzelend verliep en ofschoon Duitsland zeker tot het midden van de eeuw een duidelijk agrarische samenleving bleef, trok de industrialisering toch diepe sporen. Zeker in het bewustzijn. Want zeer velen waren van mening, dat de steeds verder gaande pauperisering, die vooral de kleine boeren en de traditionele handwerkslieden trof, direct het gevolg was van de industrialisering. De industrialisering werd begeleid door sterke onlustgevoelens. Bij de 'Unterschichten' uitte zich dit in de jaren veertig in allerlei vormen van voor-burgerlijk protest: hongerrevoltes, verwoesting van machines en stoomschepen, stakingen van spoorwegarbeiders en ook in de toename van kleine criminaliteit als diefstallen (vooral houtdiefstallen), weigering van betaling van belasting, verzet tegen ambtenaren en zelfs brandstichtingen. Bij de middenklassen en bij de élites vormden industrialisering, pauperisering, bevolkingsgroei (op het gebied van het latere Duitse rijk van 1871 groeide tussen 1816 en 1850 het aantal inwoners van 24,8 tot 35,5 miljoen) en de overal gehoorde eis van maatschappelijke verandering - hetzij in conservatieve, hetzij in progressieve richting - de factoren die een uitgesproken bewustzijn van crisis bewerkten. Toen dan ook de revolutie van 1848 uitbrak, verwachtte elke klasse, dat haar specifieke problemen opgelost zouden worden. De revolutie bleek niets anders te zijn dan een mislukte Duitse poging om bijna 60 jaar later de Franse revolutie te evenaren. Alleen de katholieke kerk leek na de revolutie enige winst geboekt te hebben: de repressie van de kerk door de staat ('Staatskrichentum'), mogelijk gemaakt door '1803' en vorm gegeven in de jaren na 1815, verdween zo goed als geheel.

Ik hoop, dat ik met dit korte historisch overzicht voorlopig heb kunnen aangeven, waarom de periode van zo omstreeks 1800 tot het midden van de eeuw als een eenheid beschouwd kan worden. Wat ik nu zal doen, is het volgende. Voordat ik aan



de eigenlijke schets van de klassenstructurering begin (in par. 2), zal ik eerst een soort contourenschets geven van de sociaal-economische basis van de Duitse samenleving in deze periode. Daarmee kan al een klein beetje inzicht gegeven worden in de omstandigheid, dat de dominante agrarische produktiewijze in Duitsland in toenemende mate onder spanning komt te staan van een nieuwe produktiewijze. Opdat we wat materiaal in handen hebben, met behulp waarvan de daarna volgende schets van de klassenstructurering beter te begrijpen is

### 1. Sociaal-economische structuren en tendensen

Duitsland is aan het begin en aan het eind van 'onze' periode een agrarische maatschappijformatie met een halffeodale produktiewijze<sup>2</sup>.

In deel A van deze paragraaf ga ik even in op de economische basisstructuur van Duitsland in deze tijd. En in deel B zal ik iets laten zien van de tendensen van een nieuwe produktiewijze, die de oude produktiewijze onder spanning zetten. In deel A zal dus het statisch aspect, in deel B het dynamisch aspect aan de orde komen.

#### A. Structuren

Duitsland is in de jaren 1800 - 1850 een agrarische maatschappijformatie. Engels schrijft in 1847 'Terwijl in Frankrijk en Engeland de steden het platteland beheersen, beheerst in Duitsland het land de steden, de akkerbouw de handel en de industrie. Dit is niet slechts in de absolute, maar ook in de constitutionele monarchieën van Duitsland het geval, niet slechts in Oostenrijk en Pruisen, maar ook in Saksen (toendertijd het meest vergaand geïndustrialiseerd, AvH), Württemberg en Baden'<sup>3</sup>. In het gebied van het latere Duitse rijk van 1871 (en daarover gaat het in deze tekst altijd, wanneer ik over 'Duitsland' spreek) waren zo omstreeks 1815 slechts enkele, voor de toenmalige verhoudingen groot te noemen steden Berlijn (172.000 inwoners), Hamburg (130.000), Breslau, Dresden en Konigsberg (elk 60.000), Keulen (50.000), Frankfurt/Main (48.000), München (30.000)<sup>4</sup>. En dan moet men bedenken, dat er tot 1850 geen noemenswaardige verstedelijking optrad. In een land als Pruisen leefden er in de eerste helft van de negentiende eeuw minder dan een miljoen mensen in de steden met meer dan 20.000 inwoners, dat wil zeggen, slechts een vijftiende van de totale bevolking. En de middengrote steden (tussen 6.000 en 20.000 inwoners) hadden slechts een aandeel van zes procent van het totaal<sup>5</sup>. De meerderheid woonde in stadjes met minder dan 6.000 inwoners en natuurlijk in gehuchten en dorpen.

Nu is het wel zo, dat in Duitsland verstedelijking en industrialisering niet hand in hand gaan. In de eerste fase van de industrialisering (midden jaren dertig tot 1850) leefden een groot deel van de arbeiders in de industrie in de voorsteden en in de dorpen. En ook het aantal fabrieken buiten de steden nam relatief snel toe<sup>6</sup>. Daarom moet het agrarisch karakter van Duitsland ook met andere gege-

vens geïllustreerd worden. Bijvoorbeeld met gegevens over de samenstelling van de beroepsbevolking.

In 1800 bestond de beroepsbevolking uit 12,6 miljoen mensen (op een totaal van 23 miljoen). Daarvan werken 62% in de primaire sector (landbouw, tuinbouw, bosbouw, visserij), 21% in de secundaire sector (handwerk, manufactuur) en 17% in de tertiaire sector (handel en verkeer; deze sector omvat voorts een aantal zeer uiteenlopende categorieën uit de publieke sfeer als ambtenaren, geestelijken, militairen en niet te vergeten het dienstpersoneel). Wanneer in 1850 de beroepsbevolking 15,8 miljoen telt, zijn de percentages wel iets ten gunste van de secundaire sector verschoven, maar de primaire sector domineert nog steeds met 55% van alle werkenden. In de secundaire sector, die dan ook industrie omvat, werkt dan 24% en in de tertiaire sector 21%<sup>7</sup> (ter vergelijking: in Groot-Brittannië, het klassieke voorbeeld van een kapitalistische maatschappijformatie werken in de landbouw tegen het midden van de eeuw al minder dan de helft van het aantal mensen dat in de nijverheidssector werkzaam is<sup>8</sup>; en: in de BRD werkte in 1970 nog slechts vijf procent van alle werkenden in de landbouw<sup>9</sup>).

Ook uit het aandeel van de primaire sector in het binnenlands netto sociaal produkt blijkt de allesbeheersende rol van de landbouw. Voor de periode voor 1850 schijnen daarover de historici van de economie geen betrouwbare cijfers te geven zijn. Maar significant is, dat in de jaren 1850 - 1859, de jaren waarin de industrialisering snel begon toe te nemen, het aandeel van de primaire sector nog steeds ruim tweemaal zo hoog was als dat van de secundaire sector, namelijk 45% tegen 22%<sup>10</sup>.

De bovengenoemde cijfers geven op zich eigenlijk geen beeld van het toenmalige agrarische Duitsland. De term 'beroepsbevolking' kan hier zelfs misverstand oproepen. De term suggereert, dat het gaat om groepen mensen, die of een inkomen uit eigen bedrijf of loonafhankelijk van een soort bedrijf zijn. Maar een flink deel van de arbeid speelt zich in deze tijd af in de sfeer van het gezin. Een aanzienlijk deel van hen, die niet onmiddellijk tot de beroepsbevolking gerekend wordt, vrouwen, kinderen en bejaarden, waren toch betrokken bij de arbeid. Bovendien is het voor de toenmalige omstandigheden niet mogelijk om een geheel 'zuiver onderscheid te maken tussen de verschillende beroepssectoren. Niet alleen op het platteland, maar ook in de steden voltrok een groot deel van de produktie zich in de huishoudingen<sup>11</sup>. In het Duitsland van voor de grote industriële ontwikkeling waren er in de negentiende eeuw nog genoeg sporen van wat wel ideaaltypisch de economie van 'Das ganze Haus' wordt genoemd<sup>12</sup>. 'Das ganze Haus' past in een produktiewijze, waarin grondbezit de basis van politieke macht is. Het oerbeeld ervan is de adellijke 'huishouding': de grondbezitter, de heer, die in volstrekte autonomie z'n directe familieleden, het dienstpersoneel en de boeren op zijn domein bestuurt.

In de economie van 'Das ganze Haus' wordt er tegelijk geproduceerd, verwerkt en geconsumeerd. Er bestaat geen scheiding tussen bedrijf en huishouding. De huisvader, de patriarch, is de heer van een gemeenschap, die bestaat uit vrouw, grootouders, kinderen, dienstpersoneel, gezellen en andere knechten. Hij is voor allen volleerd vakman (meester), werkgever en gezinshoofd tegelijk.

De aantasting van 'Das ganze Haus' was al in de achttiende eeuw begonnen. En de erosie van dit sociaal-economische ideaaltipe, dat wil zeggen de economisering van de relaties tussen huisvader, dienstpersoneel, gezellen en knechten ging in 'onze' periode in snel tempo verder. Maar vooral in de vele grote, niet aan een bovenregionale marktstructuur participerende, gesloten gebieden, was 'Das ganze Haus' nog wel degelijk herkenbaar. Anders dan de meer ontwikkelde West-Europese landen had het grootste deel van Duitsland in de zeventiende en achttiende eeuw ternauwernood deel gehad en bijgedragen aan de ontwikkeling van een bovenregionale marktstructuur<sup>13</sup>. En juist het ontbreken van een markt liet de economie van 'Das ganze Haus' in Duitsland zo lang voortbestaan. Ook de opmerkelijke verbetering van infrastructuur en transportmiddelen in de jaren '30 en '40 (zie onder) - een verbetering, die een voorwaarde was voor het ontstaan van markten - betekende nog niet, dat alle Duitse gebieden in gelijke mate en met dezelfde kansen gingen deelnemen aan de nieuwe kapitalistische produktiewijze.

Van belang voor het karakter van een agrarische samenleving wordt vaak de bedrijfsagrootte van de boerenbedrijven geacht. T.a.v. de bedrijfsagrootte maakt men een globaal onderscheid tussen de gebieden met 'Realteilung' (vooral in Zuid-West Duitsland) en de gebieden met 'geschlossener Vererbung' (Noord-West en Zuid-Oost Duitsland)<sup>14</sup>. In het eerstgenoemde gebied waren de bedrijven gemiddeld veel kleiner dan in het laatstgenoemde gebied. En door een reeks van factoren (sommige ervan hoop ik later nog aan te duiden) werd na de agrarische hervormingen in het 'Realteilungsgebiet' de tendens tot verdergaande versplintering van de grond steeds groter, terwijl in het andere gebied de tendens juist de concentrering van de toch al grotere bedrijven was. In 'onze' periode bevonden zich bijvoorbeeld in Zuid-West Duitsland (Baden en Württemberg) bijna uitsluitend kleine (5 ha. en minder) en middengrote (tussen 5 en 50 ha.) bedrijven. De grote bedrijven (meer dan 50 ha.) namen niet meer dan 3% van de beschikbare bouwgrond in beslag<sup>15</sup>.

De nijverheid functioneerde in deze tijd nog grotendeels ten bate van de agrarische samenleving. Het traditionele handwerk domineerde. En het handwerk behoorde nog geheel thuis in de sfeer van de eenvoudige warencirculatie<sup>16</sup>. De ambachtsman betrok, voorzover zijn huishouding niet zelf een lapje grond en wat vee had, z'n produkten direct op de lokale markt van de boer. Kapitaal speelt in zo'n eenvoudige warencirculatie geen rol, kan het ook niet spelen.

De tekenen van overgang naar een industriële produktie in de nijverheid zijn vanaf 1835 merkbaar. Toch berustten de specifieke overgangsvormen van de pré-

industriële naar de industriële productie, de thuisarbeid en de manufactuur in de hele eerste helft van de eeuw nog op de sociale grondslag van het traditionele ambacht<sup>17</sup>. Vooral t.a.v. de thuisarbeid is dat duidelijk. De thuisarbeiders in de textiel hadden meestal zelf hun 'produktiemiddelen' in bezit. En, wanneer ze geluk hadden, hadden ze ook een lapje grond en wat vee. Een heel andere situatie dan in de latere thuisarbeid, waarin de mensen in alle opzichten van de werkgever afhankelijk waren.

De dominantie van het traditionele ambacht in de nijverheid blijkt uit het volgende staatje van percentages van het totaal aantal werkenden in de nijverheid (schattingen van Kaufhold<sup>18</sup>).

	+ 1800	1846/48
handwerk	75,0	68,4
textiel (incl. thuisarbeid)	20,7	19,5
mijnbouw/metaal	2,4	5,3
grote industrie	1,8	6,8

Uit deze cijfers blijkt ook het kleine aantal werkenden in de industrie. Een proletariaat van betekenis ontbrak in het Duitsland van voor de eeuwwisseling. Conze noemt voor 1846 een percentage van 4,3% van de hele Duitse beroepsbevolking<sup>19</sup>.

Nog een paar opmerkingen over het traditionele ambacht. Karakteristiek voor de agrarische samenleving is, dat de productie grotendeels op de primaire levensbehoeften is ingesteld. Zo ook in Duitsland twee derde deel van de ambachtelijke productie betrof kleding, voedsel en woningbouw<sup>20</sup>. Overbevolking, burgerlijke hervormingen, de eerste fase van de industrialisering bewerkten t.a.v. het handwerk geen verschuiving naar de stad. Voor 1850 trad er in de verhouding tussen stedelijk en landelijk handwerk geen noemenswaardige verandering op. Wat ook betekent, dat er binnen het handwerk ook geen noemenswaardige verdergaande differentiering en specialisering zal zijn opgetreden.

Qua organisatie werd in de bedrijven, ook wanneer de 'Gewerbefreiheit'<sup>21</sup> de gildedwang geheel of gedeeltelijk had afgeschaft, de patriarchale orde van meesters, gezellen en knechten gehandhaafd. Opmerkelijk is voorts, dat toen door een veelheid aan oorzaken - o.a. bevolkingsgroei, crises in de landbouw en een verdergaande 'Gewerbefreiheit' - het aantal ambachtsslieden toenam, de traditionele gildenmeesters toch vaak kans zagen om de groei van het aantal zelfstandige meesters te beperken. Het gildenmechanisme, de controle op het vak, bleef al of niet met behulp van regeringen, toch nog langere tijd werken<sup>22</sup>. Toch zorgde de toevloed van ambachtsslieden, paradoxaal genoeg juist in de eerste fase van de industrialisering, voor een zekere stijging van het aantal bedrijven en voor een toename van de bedrijfsgrootte. Van de gemiddelde bedrijfsgrootte moet men zich toch ook niet te veel voorstellen. De schaarse beschikbare gegevens - die boven-

dien alleen voor Pruisen gelden - bepalen de verhouding gezellen meesters als 1,83 1 (1846). W. Fischer meent, dat in Zuid-Duitsland de gemiddelde bedrijfs-grootte kleiner was. De meeste bedrijven waren daar éénmansbedrijfjes.

Deze gegevens maken duidelijk, dat een impuls voor kapitalisering en industrialisering onmogelijk uit de hoek van het traditionele ambacht kon komen. Het ambachtelijk inkomen was zeer beperkt en is vermoedelijk in heel Duitsland in de jaren '30 en '40 verder achteruit gegaan<sup>23</sup>. Technologische vernieuwing is alleen hierom - en niet om een ingebakken conservatieve neiging bij traditionele ambachtslieden - al onmogelijk.

Dan nog iets over handel en verkeer. In deze sector van het economisch leven zijn de veranderingen wellicht wat opvallender dan in de andere sectoren.

In de eerste decennia van de eeuw stonden handel en verkeer onder het niveau van dat van staten als Frankrijk en Engeland. Alleen al vanwege het verschijnen van 39 autonome staten en staatjes en het enorme stelsel aan tolheffingen en de veelheid aan verschillende rechten, muntsoorten, maten en gewichten, maakt dit begrijpelijk. Het is dan ook niet verwonderlijk, dat Pruisen, het machtigste en dus het meest op expansie gerichte land in Duitsland het initiatief nam tot de vestiging van een intern-Duits vrijhandelsgebied. Na een ingewikkeld onderhandelingsproces, waarin economische motieven, dynastieke overwegingen en machtspolitiek meewerken om Pruisens positie tegenover het uitgesloten Oostenrijk te dienen, kwam in 1834 de Duitse tolunie tot stand. Aangesloten waren Pruisen, een aantal Midden-Duitse en de Zuid-Duitse staten<sup>24</sup>. De tolunie vormde een uiterst belangrijke infrastructurele voorwaarde voor de industrialisering. Het was een (economische) stap naar de eenwording van Duitsland.

In de jaren 1800 - 1835 was het handelsvolume vrijwel constant. Vanaf 1835 begint het echter duidelijk toe te nemen<sup>25</sup>. Dit mede, omdat vanaf 1835 er een aanzienlijke verbetering optrad in de infrastructuur en in de transportmiddelen. De lengte van het wegen- en waterwegnet wordt vervoelvoudigd<sup>26</sup>, in de zeevaart en in de binnenvaart worden zeilschepen en trekschuiten vervangen door de eerste stoomschepen. Het belangrijkste blijkt de invoering van de spoorwegen te zijn. In 1835 was de eerste lijn Neurenberg-Furth nog niet meer dan een soort stadsspoorweg. Maar gedragen door een groot enthousiasme van de stedelijke bourgeoisie voor investeringen in spoorwegmaatschappijen, breidde het net zich explosief uit. In 1840 beschikte Duitsland over 7% van de lengte van het totale spoorwegnet van de wereld. In de jaren tot 1850, terwijl er overal in de westerse wereld werd gebouwd, nam dat percentage toe tot 16%. De totale lengte was toegenomen van 549 km. in 1840 tot 6044 km. in 1850. Het Duitse net was daarmee twee keer zo lang geworden als het Franse. Alleen Engeland en de Verenigde Staten lagen in dit opzicht nog voor<sup>27</sup>.

## B. Tendensen

Aan het begin van deze paragraaf schreef ik, dat Duitsland een agrarische maatschappijformatie met een halffeodale produktiewijze was. Die maatschappijformatie staat in 'onze' periode in toenemende mate onder druk van burgerlijk-kapitalistische tendensen. Het agrarisch karakter van Duitsland heb ik al even aangeduid. Voordat ik inga op de burgerlijk-kapitalistische tendensen eerst een paar opmerkingen over de term 'halffeodaal'.

Het woord 'feodaal' hierin moet niet al te precies opgevat worden. Naast het aspect van het grondbezit kan men aan 'feodaliteit' drie aspecten onderscheiden: horigheid, gedecentraliseerde politieke machtsuitoefening en indeling van de maatschappij in standen. Horigheid in strikte zin van het woord is verdwenen. De opkomst van het absolutisme in de grotere Duitse staten in de achttiende eeuw heeft de feodale politieke machtsuitoefening al goeddeels aangetast. Zodat wat betreft deze aspecten het geen zin meer heeft van feodaliteit te spreken. Maar wat betreft het aspect van de standen liggen de zaken iets gecompliceerder.

Zowel voor marxisten als voor aanhangers van Weber is het ideaaltipe 'stand' ... een maatschappelijke groep, die zich door eigen rechten, door een bepaalde mate van deelname aan de politieke machtsuitoefening, door een bijzondere vorm van materiele bestaansvoorziening, (en) door een specifiek prestige ('Eer') van andere standen onderscheidt. In de regel wordt het individu ... door geboorte of door persoonlijke keuze lid van een stand en verwerft daarmee een aanspraak op de door zijn stand ... gemonopoliseerde levenskansen, die hij als hoofd van een huishouding en daarmee als heer van afhankelijken benut. Elke stand ... verplicht zijn leden tot een wijze van leven, die tendentieel alle gebieden van het dagelijks gedrag volgens de standordening normatief regelt en conventioneel karakteriseert ...<sup>28</sup>. De economische produktiewijze, behorend bij een standenordening ligt vast. Het grootste deel ervan is agrarische produktie. De ambachtelijke produktie in de steden wordt geregeld door corporaties. Produktie en distributie vindt plaats ten behoeve van het gebruik in kleine gemeenschappen, niet ten behoeve van de ruil op grote bovenlocale markten. Er zijn hooguit lokale markten. Persoonlijke afhankelijkheidsverhoudingen i.p.v. het onpersoonlijk op de arbeidsmarkt gesloten contract zijn de middelen, waarmee meerwaarde aan de producenten onttrokken wordt<sup>29</sup>.

De standenordening werd in de achttiende eeuw en in steeds sterkere mate in de eerste helft van de negentiende eeuw aangetast. Als één van de belangrijkste oorzaken wordt vaak de in het midden van de achttiende eeuw inzettende bevolkingsgroei (tot dusver grotendeels niet verklaard) genoemd. Die groei veroorzaakte een enorme toename van de niet meer in een standenordening op te nemen 'unterburgerlijke Schichten' (Kaufhold schat, dat het omstreeks 1800 al zo rond de 40 - 50 procent van de totale bevolking betreft<sup>30</sup>).

En naast de bevolkingsgroei zijn natuurlijk de burgerlijk-kapitalistische tendensen te noemen, waarop ik zo direct in zal gaan. Toch zijn er in deze hele periode nog feodale elementen aan te wijzen. Allereerst de dominantie van de agrarische produktie. Politieke macht berustte voorts in deze periode nog geheel op het bezit van grond en de meeste grootgrondbezitters behoorden nog steeds tot de adel. Verder bleven in heel Duitsland na de zogenaamde agrarische hervormingen nog een groot aantal typisch feodale voorrechten van de adel bestaan (zie onder). En nog lange tijd bleven de levenskansen van de individuen afhankelijk van de nu niet meer in juridische, maar wel in sociale zin voortbestaande stand. Bovendien ontplooiden de ambachtelijke corporaties nog wel degelijk enige publieke macht. Mede onder druk van die corporaties stemden de regeringen in de gehele Vormarz (de periode van 1830 tot 1848· de voorbereidingsperiode op de maartrevolutie van 1848, de periode van 1815 tot 1830 - juli-revolutie - wordt hier de Restauratie genoemd) niet van harte in met een door de liberalen geëiste politiek van bevordering van de industrialisering. Bij deze omstandigheden komt nog iets. In de volgende paragraaf zal ik aangeven, dat paradoxaal genoeg juist door de geleidelijke afbraak van de traditionele standen, er tot het midden van de eeuw een maatschappelijke categorie ontstaan, die steeds meer de kenmerken van een echte stand gaat vertonen, namelijk de bureaucratie.

Vanuit een vogelperspectief gezien, schrijft Kocka, is een groot deel van de sociaal-historische veranderingen in de negentiende eeuw op te vatten als een beweging van stand naar klasse <sup>31</sup>. Juist vanwege de aanwezigheid van een aantal feodale elementen uit de standenordering maakt het gerechtvaardigd om voor wat betreft de eerste helft van de eeuw van een halffeodale produktiewijze te spreken.

Nu dan iets over de burgerlijk-kapitalistische tendensen. Hiermee doel ik op twee verschijnselen. Ten eerste op de burgerlijke hervormingen, die in de Napoleontische tijd vaak begonnen, maar feitelijk tot het midden van de eeuw doorgingen. Bij de burgerlijke hervormingen moet men dan een onderscheid maken tussen de agrarische hervormingen en de hervormingen in de nijverheid. Ook de saecularisatie kan men tot de burgerlijke hervormingen rekenen (de saecularisatie van 1803 wordt besproken in het volgende hoofdstuk). Ten tweede doel ik met 'tendensen' op de industrialisering, die midden jaren '30 begon.

De machteloosheid, die de Duitse staten ten toon spreidden toen Frankrijk Duitsland overvleugelde, maakte de hervormingsgezinden duidelijk, dat wilden zij de oorlogsverliezen weer goedmaken en wilden zij dat Duitsland, met name Pruisen, in de toekomst weer een rol van betekenis in Europa ging spelen, de produktiviteit van landbouw en nijverheid vergroot moest worden (de hervormers dachten ook aan de ideologische hervorming identificering van de bevolking met de staat was een middel om een sterke natie te vormen, patriottisme en offerbereidheid waren de deugden, die de hervormingsgezinde autoriteiten graag zagen, vandaar dat in

het begin van de eeuw ook veel aandacht aan het onderwijs werd gegeven<sup>32</sup>. Dat de verhoging in de produktiviteit van de landbouw hard nodig was, blijkt wel uit het aandeel van het agrarisch produkt, dat voor de hervormingen door de lokale adel onteigend werd in sommige streken bereikte het een hoogte van 40%.

De weg, die de hervormers kozen, was die van de geleidelijke, vreedzame verandering, vooral niet de weg van de snelle revolutionaire omwenteling. Die weg moesten ze alleen al kiezen om hun eigen positie te waarborgen. Want de hervormingsbeweging werd gedragen door een heel kleine groep van topambtenaren, de zogeheten 'Reformburokratie'. Zij genoten geen enkele sociale steun. Want een bourgeoisie van enige betekenis ontbrak, en de nog steeds machtige klasse van de grondbezittende adel keerde zich tegen hen. De 'Reformburokratie' moest uiterst voorzichtig manoeuvreren met het in de praktijk brengen van haar burgerlijke en humane idealen, met haar door de studie van Adam Smith ingegeven pogingen om alle feodale afhankelijkheidsverhoudingen te laten vervangen door privaatrechterlijk vastgelegde verhoudingen, met haar pogingen tot mobilisering van alle grondbezit 'in de dode hand' en met haar pogingen om de uit de Middeleeuwen stammende organisatie van de nijverheid te ontmantelen<sup>33</sup>.

Omdat de burgerlijke hervormingen en de gevolgen ervan een diepgaande invloed hadden op het gedrag van adel, boeren en handwerkslieden, moet ik iets meer van deze hervormingen vertellen.

De agrarische hervormingen verliepen in drie étappes. De eerste was de juridische afschaffing van de gebondenheid van de boer aan de grondbezitter of aan de grond (en via de gebondenheid aan de grond toch weer ook aan de grondbezitter)<sup>34</sup>. Deze opruiming van de resten van de feodale lijfeigenschap betekende voor de boeren formeel de vrijheid om te gaan en staan, waar men wil ('Freizugigkeit'), de vrijheid van beroepskeuze, en niet te vergeten van huwelijkssluiting. Deze maatregelen ontmoetten bij de conservatieve adel vaak verzet. Zij voelden zich bedreigd door de groei van de 'Unterschichten'. Uit deze hoek zijn dan ook verschillende malen pogingen ondernomen om de 'Freizugigkeit' en de huwelijkssluitingen van de 'Besitz- und Bildungslosen' te beperken<sup>35</sup>. Toch bleven er in de hele eerste helft van de eeuw nog een aantal feodale adellijke rechten bestaan. In een aantal staten bleven op de grotere domeinen lagere bevoegdheden tot rechtspraak ('Patrimonialgerichtbarkeit') en 'Polizeigewalt' in handen van de adel.

De tweede étappe was de afschaffing van de verplichting tot schenking van naturalia en de afschaffing van verschillende vormen van dienstverlening aan de adel (o.a. de 'Gesindezwangsdienst' en de hand- en spandiensten). Maar die afschaffing geschiedde niet 'gratis'. De adel zag kans haar verlies aan goederen en diensten te compenseren met rechtstreeks of via de staat (bijvoorbeeld in Baden) afgedwongen financiële aflossingen. In heel Duitsland was tot 1848 de strijd om het recht en de hoogte van de aflossingen een heet politiek hangijzer



en voor de boeren een bron van toenemende ontevredenheid<sup>36</sup>. Daarbij kwam nog dat er een aantal privileges van de adel bleven bestaan als jacht- en weiderechten op de bezittingen van de boeren, waardoor er toch nog een indirecte dienstverlening van de boeren werd geeist.

De derde en meest problematische étape betrof het in privé-eigendom geven van stukjes land aan een deel van de boeren. Vanaf het begin van de eeuw won in alle klassen en maatschappelijke categorieën de gedachte veld, dat de vrijheid en eigensoortigheid van het individue gebaseerd is op privé-eigendom<sup>36a</sup>. Invoering ervan op het platteland betekende concreet de herverdeling van het land tussen de adel en de boeren. Het moeilijkst lag de situatie in Pruisen, vooral in O.-Pruisen, waar de adel zelf grote boerenbedrijven exploiteerde. De politiek van de 'Reformburokratie' om de boeren zonder aflossingsverplichtingen hun stukje grond te schenken liep direct vast op het verzet van de adellijke partij. In de jaren tussen 1807 en 1821 werd slechts bereikt, dat een klein deel van de boeren (de zgn. 'spannfähige' boeren) tegen het afstaan van een derde deel van de oudtijds door hen bewerkte grond en tegen zware financiële verplichtingen eigenaar van een stukje grond konden worden. Alle door mij geraadpleegde historici zijn het erover eens, dat de liberalisering uiteindelijk ten gunste van de adel uitwerkte. De meerderheid van de boeren was niet in staat grond te kopen, en werd zo een reservoir van goedkope arbeidskracht voor de grote bedrijven, terwijl de liberalisering wel bewerkte had, dat de adel geen verplichting meer tot 'Bauernschutz' had (als bescherming bij misoogsten, branden e.d.)<sup>37</sup>. Lenins karakterisering van de Pruisische ontwikkelingsweg van het kapitalisme in de landbouw blijkt juist te zijn: het is een weg, waarbij de middeleeuwse verhoudingen in het grondbezit niet onmiddellijk vernietigd worden, maar zich langzaam aan het kapitalisme aanpassen, tengevolge waarvan aan de landbouw nog lange tijd halffeodale trekken waar te nemen zijn<sup>38</sup>.

In Zuid- en Zuid-West Duitsland lag de situatie iets anders. Daar exploiteerde de adel traditioneel niet zelf grote boerenbedrijven. De boeren werden tijdens de hervormingen niet als elders in Duitsland gedwongen om naar arbeid op een groot bedrijf te zoeken. De hervormingen hielden hier echter wel in, dat de boeren voor jaren aan rentes en aflossingen vastzaten. Het is de vraag of de boeren in het Zuiden beter af waren dan hun collega's elders. Hun toch al kleine bedrijfjes werden zwaar belast. De versplintering van het bezit werd door de hervormingen eerder bevorderd dan tegengehouden. De zware lasten om de oude feodale verplichtingen af te lossen en de steeds verder gaande versplintering waren de belangrijkste oorzaken van de zeer geringe produktiviteit van de boeren en van de pauperisering, die ook in deze streken hard toesloeg<sup>39</sup>.

Ook in de nijverheid werden hervormingen doorgevoerd. De hervormers moesten daarbij rekening houden met de in de achttiende eeuw wel al aangetaste, maar geenszins krachteloze corporaties, de gilden. Gilden waren in de achttiende eeuw

door de plaatselijke stedelijke overheden geprivilegieerde, als verplicht kartel georganiseerde verenigingen van handwerkslieden van eenzelfde bedrijfstak of groep van bedrijfstakken<sup>40</sup>. Het waren in de eerste plaats economische belangenverenigingen. Ze waren er op gericht om controle uit te oefenen op de prijzen, de kwaliteit, de organisatie van inkoop en verkoop, de opleiding van knechten en gezellen en vooral op de vestiging van nieuwe handwerkslieden. De politieke functie, die de gilden oorspronkelijk in de Middeleeuwen bezaten, hadden ze in het algemeen verloren. Als sociale organisatie bleven de gilden, vaak ook nadat ze elke zeggingsmacht op economisch terrein verloren hadden, in de vele midden-grote steden tot in de twintigste eeuw voortbestaan. In 'onze' periode vormden de leden van de gilden direct herkenbare groepen met een nog sterk bewustzijn van sociale waardigheid en in het algemeen een traditionele levensstijl.

De hervormingen in de nijverheid, veelal samengevat onder de noemer 'Gewerbefreiheit', betekenden dat iedereen in elke omvang elke soort van produktie met elke gewenste soort van techniek kan beginnen en bedrijven<sup>41</sup>. Het wel het gaat hier om een tendens, de volledige 'Gewerbefreiheit' werd in een aantal staten pas in de tweede helft van de eeuw voltooid. De veelal geleidelijke invoering van de 'Gewerbefreiheit' betekende de afkalving van de economische macht van de gilden - en daarmee natuurlijk ook de daling van het sociaal prestige van de handwerkslieden. Tendentieel werden de beperkingen op het aantal leerlingen, gezellen en meesters opgeheven. En ook in de staten waar de overheid een flinke greep op het handwerk had, werden een veelheid aan concessierechten, privileges, eisen en reglementeringen ten aanzien van de nijverheid opgeruimd<sup>42</sup>. De handwerkslieden verzetten zich tegen deze maatregelen. Met petities en protesten, gericht aan regeringen en parlementen trachtten ze de geleidelijke liberalisering en de daardoor mogelijk gemaakte industrialisering een halt toe te roepen. De ambachtelijke nijverheid en niet de grote industrie was volgens hen de pijler van staat en maatschappij<sup>43</sup>.

De beweging van de hervormingen betekende een geleidelijke invoering van de liberale vrijheid<sup>44</sup>. In economisch opzicht betekenden de hervormingen een stap naar de 'laissez-faire' economie, in juridisch opzicht ging het uiteindelijk om de legalisering van de contractuele vrijheid van het individu om zijn arbeidskracht te verkopen en in ideeel opzicht werd dit alles ondersteund met de gedachte, dat bezit in de zin van privé-eigendom een voorwaarde is voor de ontplooiing van menselijkheid en voor het functioneren van de burgerlijke maatschappij<sup>45</sup>.

Aan het slot van deze paragraaf dan nog enkele woorden over de industrialisering. Liberalisering en de stichting van de tolunie waren twee belangrijke voorwaarden voor de midden jaren '30 inzettende industrialisering. De industrialisering versnelde op haar beurt weer de liberalisering en deed de liberale eis om Duitse

eenheid steeds sterker klinken. Midden jaren '30 was bovendien voldaan aan een drietal andere voorwaarden van de industrialisering. In de eerste plaats waren de technische mogelijkheden nu ook voor Duitsland ruim voorhanden<sup>46</sup>, in de tweede plaats hadden de agrarische hervormingen en de bevolkingsaanwas gezorgd voor een grote hoeveelheid van de 'produktiekracht' mens en daarmee voor het arbeidsreserveleger van goedkope arbeidskrachten<sup>47</sup>, en in de derde plaats beleek er nu ook de bereidheid van de handelsbourgeoisie te zijn om hun geld in industrieel kapitaal om te zetten<sup>48</sup>.

De belangrijkste stimulans voor de feitelijke industrialisering was de snelle ontwikkeling van de spoorwegen. Dit betekende in die jaren wel, dat de nieuwe industriële centra eerst ontstonden in de gemakkelijk voor de spoorwegen toegankelijke gebieden en niet in de heuvelachtige en bergachtige streken. In de laatstgenoemde streken in Midden- en Zuid-Duitsland had zich vanaf het begin van de eeuw ook een soort industrie ontwikkeld. De mechanisatie hier betrof echter bijna altijd machines, die door mensen, dieren of waterkracht voortbewogen werden. In de jaren '40 konden deze bedrijven - in de Eifel, Siegerland, het Zwarte Woud, het Thüringer Woud en de Harz - de concurrentie niet meer aan<sup>49</sup>. Voor de traditionele ambachtslieden was het belangrijkste effect van spoorwegen en industrialisering, dat zij tevergeefs moesten concurreren met de goedkopere produkten van binnen- en buitenlandse industrie<sup>50</sup>.

Over de feitelijke industrialisering dan nog dit. Tegen het midden van de eeuw lag het niveau van de industrialisatie nog ver onder dat van een land als Frankrijk en vanzelfsprekend ook onder dat van Engeland. Maar dit wil niet zeggen, dat het tempo van de industrialisering zo laag lag. Op het tempo van de bouw van het spoorwegnet heb ik al even gewezen. Kuczynski becijfert echter ook, dat de groei in het aantal paardekrachten van stoommachines - en de versnelde invoering ervan is de kern van de industrialisering - in de jaren 1840 - 1850 veel hoger lag dan in Frankrijk en Engeland<sup>51</sup>. Tezamen met verschijnselen als de toename van het pauperisme en de afbraak van de oude feodale leefwereld, heeft deze snelle ontwikkeling een sterke signaalwerking gehad voor de bourgeoisie om met groter inzet op de ingeslagen weg verder te gaan, voor 'Die Kräfte des Beharrrens', dat zijn grote delen van de adel, de boeren en de ambachtslieden, om te proberen de ontwikkelingen tegen te houden. Voor de 'Unterschichten' leek de tijd het meest ongunstig te zijn. Zij werden het meest getroffen door de liberalisering en door de agrarische crises. De jaren '40 laten zien hoe zij reageerden door rellen, hongeropstanden, lokalestakingen en andere ongecontroleerde en tot mislukken gedoemde protesten<sup>52</sup>.

## 2 De klassen

Eigenlijk is de titel van deze paragraaf enigszins misleidend. Het zal hier gaan om een drietal standen (adel, boeren, kleine burgerij, grotendeels bestaande uit

ambachtslieden), die door de geleidelijke invoering van de kapitalistische produktiewijze klasse-achtige aspecten gaan vertonen, anders gezegd, die als standen in een proces van klassenstructurering zijn opgenomen. Toegevoegd aan deze sociale groeperingen is de groep van de 'Unterschichten': de steeds grotere groep van mensen, die in deze overgangssituatie noch een stand noch een klasse in strikte zin van het woord genoemd kunnen worden. Het ontbreekt hen aan politiek relevante uitdrukkingsmogelijkheden (bijvoorbeeld aan een instantie, die hun problematiek kan verwoorden). Toegevoegd is ook een geheel nieuwe sociale groepering: de bureaucratie. Deze groepering kon zich juist dankzij de overgangssituatie tot de meest beslissende maatschappelijke en politieke groepering in de eerste helft van de negentiende eeuw opwerpen.

Dan nog dit. In de volgende schets zullen de klassen beschreven worden in economische en politieke termen<sup>53</sup>. In de volgende paragraaf zal dan een historisch-sociologisch verband gelegd worden tussen aan de ene kant de traditionele middenklassen en aan de andere kant het katholicisme. En hoe dan op ideëel gebied delen van de concrete klassen zich uitten, daarover handelen de volgende hoofdstukken.

#### A. De adel

De burgerlijke hervormingen hebben de adel in een ambigue positie geplaatst. Aan de ene kant is de politieke autonomie van deze getalmatig kleine groep (in de achttiende eeuw ca. 1% van de bevolking)<sup>54</sup> vernietigd en daarmee is de duizendjarige maatschappelijke hegemonie van de adel fundamenteel aangetast. De mogelijkheden om als geïnstitutionaliseerde stand politieke macht uit te oefenen in beginsel verdwenen. De weg leek niet alleen vrij te zijn voor de juridische, maar ook voor de algemeen-maatschappelijke gelijkstelling van alle Duitse staatsburgers. Maar die weg is in de eerste helft van de eeuw feitelijk ternauwernood bewandeld. Voor wat betreft de rol van de adel is dat veroorzaakt door een aantal factoren.

Ik heb al even aangeduid, dat de hervormingen feitelijk de oude grondbezitters de adel in sociaal-economisch opzicht bevoorrechtten. De hervormingen stelde hen in het Noorden en het Oosten in staat tot accumulatie van grond, in het Zuiden tot accumulatie van kapitaal<sup>55</sup>. Vermoedelijk was de adel in het Zuidwesten beter af dan elders. Terwijl de bedrijfsvoerende adel in het Noorden en het Oosten net zo als de andere boeren te lijden hadden van de periodieke agrarische crises in de jaren '20 en '40, genoot de adel in het Zuidwesten van een buitengewoon hoog risicolooz inkomen<sup>56</sup>. Dat inkomen bestond voornamelijk uit schadeloosstellingen en uit een aantal bewaard gebleven feodale heffingen<sup>57</sup>. Verder behield de adel zoals ook al gezegd een aantal feodale rechten (in Baden bijvoorbeeld politierechten, lagere rechtsprekende bevoegdheden, toezicht op gemeentebesturen, benoemingsrecht van onderwijzers, adviesrecht bij de benoeming van geestelijken, toe-

zicht op lagere scholen<sup>58</sup>).

Dit alles geldt dan wel in de eerste plaats voor de hogere, grondbezittende adel. Maar ook de lagere adel werd door de tijd bevoordeeld. Vooral in bestuurlijk en politiek opzicht. Na 1820 trad in Duitsland een soort adelsreactie op. De adel ging in regeringen, regionale en lokale besturen, in justitie en leger nog meer boven-proportionele posities innemen<sup>59</sup>. In sommige kleinere staten werd het oude, niet-verlichte absolutisme na de Franse tijd gewoon voortgezet en soms werd zelfs weer een 'altstandische' ordening ingevoerd. In beide gevallen ging dit ten voordele van de adel en ten nadele van de andere traditionele standen<sup>60</sup>. In middengrote staten als Baden en Württemberg werd in de jaren 1814 - 1820 heel voorzichtig een parlementair stelsel ingevoerd. In de eerste kamer hadden de bevoorrechte standen zitting. vertegenwoordigers van de hogere adel van de kerken, van de universiteiten alsmede door de vorst aangewezen personen. In de praktijk fungeerde de eerste kamer meestal als filiaal van de regering<sup>61</sup>. En in die regering domineerden bijna altijd adellijke en conservatieve ministers. In de tweede kamers van de middengrote staten hadden de standen zitting (m.u.v. Baden, waar de 63 parlementariërs via indirecte verkiezingen door kiesmannen gekozen werden). En ook dan was de lagere adel ('ritterschaftlicher Adel') weer in het voordeel. Regeringen en adel zagen vrijwel altijd kans om de liberale en democratische krachten in de op zichzelf al krachteloze parlementen uit te schakelen<sup>62</sup>. Niettegenstaande de burgerlijke hervormingen kwam het er in de eerste helft van de eeuw nog steeds op neer, dat grootgrondbezit en/of de adellijke titel de doorslaggevende criteria waren voor de mogelijkheid om politieke macht uit te oefenen<sup>63</sup>.

Toch was er wel degelijk iets veranderd. Weliswaar was de adel er materieel en sociaal niet op achteruit gegaan, maar zijn positie dankte de adel niet meer aan een algemeen erkende ordening van standen, maar in de allereerste plaats aan zijn bezit van grond en kapitaal. De staatsrechtelijk gelegaliseerde privileges waren verloren gegaan. Wilde de adel zijn oude standsprivileges bewaren, dan moesten de edelen zich als klasse manifesteren. En dat gebeurde feitelijk ook. De adel was de eerste groep, die zich als herkenbare belangengroepering manifesteerde en die doelgerichte pogingen deed om niet door de bureaucratie uit het centrum van de politieke macht gedrukt te worden<sup>64</sup>. Het paradoxale van de situatie was, dat de adel juist als klasse moest opereren om voor de handhaving van zichzelf als stand op te komen. Zo namen vooral na 1820 de pogingen toe om zich duidelijk als distributieve groepering te manifesteren en om een coherente adellijke levensstijl te bewaren<sup>65</sup>. Maar juist het gegeven, dat dit zo bewust gebeurde, geeft al de voortgaande verburgerlijking, de teloorgang van de adel als stand aan.

Het is dan ook geen wonder, dat in een wereld, waarin de vanzelfsprekendheid van de standenordening verloren gaat, de politieke attitude van de adel het con-

servatisme als natuurlijk principe had<sup>66</sup>.

Met de laatste opmerking ben ik al bij de ideale dimensie van de adel als klasse aangekomen. Ik zal even ingaan op de in deze groep levende oeridee<sup>67</sup>. Eerst nog even dit misschien vraagt iemand zich af, waar deze aandacht voor de adel toe dient? Het antwoord is, dat elementen van het conservatisme van de adel a.h.w. een natuurlijke affiniteit hebben met elementen van het denken van de andere twee klassen, die samen met de adel de 'Krafte des Beharrens' uitmaken. de boeren en de kleine burgerij (vnl. ambachtslieden). En de twee laatstgenoemde klassen zijn, zoals ik nog zal aantonen van bijzonder belang voor de bestudering van het politiek katholicisme en van de katholieke theologie in de negentiende eeuw. Het conservatisme, dat zich bij de adel in de tijd eerder profileerde dan bij de boeren en ambachtslieden, had een uitstralende werking op het denken van de twee laatstgenoemde klassen.

Wanneer men over conservatisme wil spreken, kan men niet om het bekende artikel van Mannheim over het conservatieve denken heen<sup>68</sup>. Mannheim onderscheidt tussen traditionalisme en conservatisme. Wanneer men zegt, dat iemand traditionalistisch handelt, dan duidt men de formeel-psychologische eigenschap aan van een individu, dat zich zuiver reactief opstelt tegenover elke bewust gewilde en tot stand gebrachte vernieuwing in de samenleving (in de betekenis van Mannheim heeft traditionalisme dus niets te maken met de gebruikelijke betekenis voor bijvoorbeeld het Franse traditionalisme)<sup>69</sup>. Traditionalisme is de onbewuste, natuurlijke gebondenheid aan het verleden, die aan alle individuen eigen is. Dit traditionalisme, dat op het niveau van de antropologie iets zegt over de subjectiviteit van individuen - zich laten meedrijven op de stroom van de traditie - wordt in de historische werkelijkheid tot conservatisme geactiveerd, wanneer een sociaal collectief gedwongen wordt tot een antwoord op de continu versnellende dynamiek binnen de maatschappelijke totaliteit. Conservatisme is dan niets anders dan het reflexief-worden van traditionalisme onder de voorwaarde, dat het traditionalisme tot drager wordt van een consequente levensinstelling en denkstijl van een sociaal collectief. Daarbij verkrijgt het conservatisme een voor het individu objectief geldend karakter. Traditionalisme is dan getransformeerd in een geprofileerde politieke en geestelijk-intellectuele stroming<sup>70</sup>. Met de term 'dynamiek' doelt Mannheim op processen als de wording van een moderne nationale staat, de deelname van andere dan de traditionele groepen aan het bestuur van de staat, vooral ook aan de inschakeling van de staat in de wereld-economie en de erkenning van een nieuw maatschappelijk probleem het sociale vraagstuk<sup>71</sup>. Allemaal processen, die in Duitsland pas tegen het einde van de achttiende eeuw begonnen te spelen. En die in de eerste plaats de positie van de adel leken aan te tasten.

Symptomatisch voor de adel in heel Duitsland was de formering van de adelpartij in Pruisen tijdens de burgerlijke hervormingen. Belangrijkste doel van deze groep

was het herstel en de handhaving van de leidende maatschappelijke positie van de adel. Dat hield in, dat deze groep er op gericht was om de onder het absolutisme begonnen tendens tot ontmanteling van standen en andere corporaties een halt toe te roepen. En het allereerste wat de adel dan natuurlijk moest doen, was het verdedigen van de economische basis van zijn macht, namelijk het feodale grondbezit<sup>72</sup>.

Grondbezit is volgens het conservatief-adellijk denken de garantie voor de stabiliteit van het maatschappelijk gebouw. Adam Muller (1779 - 1829), de publicistische leider van de adelspartij<sup>73</sup> (via de politieke romantiek zouden zijn gedachten later in kringen van het politiek katholicisme een rol spelen), meent dat de functies van bestuur, rechtspraak en verdediging oorspronkelijk in de bezitter van de grond verenigd waren. De landbouw bezit volgens Muller daarom een door Gods beschikking ingestelde politieke constitutie van nature. Terwijl handel en industrie z.i. uitgaan van een anarchistische toestand, manifesteert zich in de landbouw 'subordinatie onder één enkelvoudige macht' en blijft de mens een dienend lid van een staat<sup>74</sup>. Tegenover de mobilisering van de grond en tegenover de 'Freizugigkeit' stelt het conservatisme de gedachte van de duurzame kwalitatieve band tussen bezitter en grondbezit en het ideaal van de 'Sesshaftigkeit'<sup>75</sup>. Omdat de natuur van de grond het blijven, de duur is, mag de grond niet door een instructie van bovenaf in circulatie gebracht worden om dan als een onpersoonlijk ding uitsluitend het egoïstisch genot van individuen te dienen<sup>76</sup>. Muller zegt, dat de grond an sich geen waarde heeft voor de mens. De eigenlijke wonderbaarlijke, zelfs goddelijke eigenschap ervan komt pas door de lange omgang van dezelfde bezitter, dezelfde familie, dezelfde landsheer met dezelfde grond te voorschijn. Dan pas ontwikkelt zich tussen de bezitter en de grond en tussen de bezitter en zij die in de feodaal-agrarische 'Dienst- und Untertanigkeitsverhältnisse' leven, relaties van trouw en liefde en een geloof in de gemeenschap, dat sterker is dan de willekeurige associaties die de tijdgenoten aangaan<sup>77</sup>.

De kern van de oeridee wordt uitgemaakt door de begrippen duur en traditie, beide verenigd in het begrip continuïteit. Vanuit deze begrippen leiden wegen naar alle andere conservatieve begrippen<sup>78</sup>. Het verleden dat doorwerkt in het heden, is voor ons handelen verplichtend<sup>79</sup>. Alle vormen, instellingen en rechten, die in een lange ontwikkeling tot stand zijn gebracht en die de wisselvalligheden van de tijd doorstaan hebben, hebben alleen al door dit door de geschiedenis bekrachtigde bestaan, een overbrekelijk recht op voortbestaan en geldigheid<sup>80</sup>.

Ik zal nu kort een viertal, bij de oeridee passende elementen van de conservatieve denkstijl noemen.

De oeridee, waarin begrippen als duur, traditie en continuïteit centraal staan, verklaart direct één van de meest specifieke kenmerken van het conservatisme, namelijk de gerichtheid op bovenindividuele waarden. Want in eigenlijke zin kan datgene wat aan de dingen duur, eeuwigheid geeft zelf niet iets menselijks, iets natuurlijks

of in het algemeen iets veranderlijks zijn. De geldigheid van datgene wat in de stroom van de geschiedenis behouden blijft, moet in beginsel in een aan mens en natuur superieure macht gelegen zijn. In het Duitse conservatisme van einde achttiende en begin negentiende eeuw is de grond van de traditie altijd van religieuze aard<sup>81</sup>. De gedachte van een door God geheiligd begin, dat door de generaties heen 'blijft' en overgeleverd wordt, is met name aanwezig bij het romantisch georiënteerde conservatisme<sup>82</sup>.

Dat was het eerste element van de denkstijl. Het tweede vloeit er direct uit voort. Het conservatisme hanteert inzake de verhouding gemeenschap - individu een kwalitatief vrijheidsbegrip. Dat wil zeggen, dat de diverse organen en corporaties van de samenleving binnen hun eigen domein het recht hebben om hun door een hogere goddelijke leiding voorgeschreven taak te vervullen. Dit in plaats van een kwantitatief vrijheidsbegrip, waarbij onder vrijheid wordt verstaan, dat alle individuen van een gemeenschap op grond van gelijke aangeboren rechten dezelfde ontplooiingskansen moeten hebben<sup>83</sup>. In het conservatisme ontleent het individu zijn vrijheid aan het opgenomen zijn in de gemeenschap.

Het derde element betreft de claim van het conservatisme om zich te houden aan het gegevene, aan het concrete, aan de werkelijkheid, zoals die voor de mens onmiddellijk is. In het niet met de romantiek geaffilieerde conservatisme uit zich dit element van de denkstijl in een daadwerkelijke onthouding van speculaties en systematische theorieën over de structuur van de wereld. Dit conservatisme wil bewust alleen aan de onmiddellijke 'Umwelt' werken<sup>84</sup>. Het romantisch conservatisme daarentegen kon zich in zijn reactie op het conservatisme niet aan abstrahering en systematische theorievorming onttrekken<sup>85</sup>. De aandacht voor het concrete uit zich hier in de pretentie om niet vanuit een abstract stelsel over de wereld te denken, maar om organologisch de dynamiek, het proces, de tegenstelling, de contrastwerking te denken<sup>86</sup>.

Het vierde element is direct verbonden met de drie voorgaande: de strijd tegen het rationalisme. De oorsprong van het rationalisme lag volgens het conservatisme in de periode van de Verlichting. Op een hoog abstract niveau beschouwd, betekent het rationalisme in de eerste instantie het plaats maken van een houding van vertrouwen in het gezag van een door God beschikte en een door traditie gerechtvaardigde ordening van de samenleving voor een hoduig van fundamentele twijfel (de subjectieve kant). De twijfel gaat samen met het verlies van een stabiele zijnsorde, waarin elementen van de christelijke scheppingsleer en van de Griekse ontologie verweven zijn, een orde, waarvan de waarheid vanaf het begin vastlag en gegeven is en waarin de waarheid niet gezocht behoeft te worden, maar door de traditionele dragers van het gezag aangewezen wordt (de objectieve kant)<sup>87</sup>. De groei van het rationalisme manifesteerde zich op sociaal niveau in het ontstaan van een publieke sfeer, waarin de ontwikkelden literaire, filosofische en theologische kwesties, later vooral alle



vormen van politieke machtsuitoefening bediscussieerden<sup>88</sup>. Anders dan in Engeland en Frankrijk schoot in Duitsland de Verlichting niet zozeer wortel in een relatief onafhankelijke, 'rasonnierende', alles bediscussierende derde stand, maar vooral in de hogere lagen van de bureaucratie en in de eveneens sterk aan de staat gebonden groep van 'Gebildeten'. professoren, geestelijke, leraren e.d. (ook zij waren veelal staatsambtenaren). In deze relatief kleine en geïsoleerde groep werd het principe van het publiek gebruik van de eigen rede gepraktiseerd en werd de uitwisseling, de ruil van opinies als een middel voor het vinden van de waarheid gezien.

Het bovenstaande maakt wellicht begrijpelijk, dat één van de belangrijkste bezwaren van het conservatisme tegen het rationalisme juist de veronderstelde ongebreidelde vrijheid van het individu was om alles ter discussie te stellen<sup>89</sup>. Edmund Burke, wiens geschrift direct in het Duits vertaald werd en wiens inzichten van groot belang werden voor het negentiende eeuwse Duitse conservatisme<sup>90</sup>, schrijft: 'Het is het ongeluk (niet ... de glorie) van deze tijd, dat alles bediscussieerd moet worden, alsof ons staatsstelsel altijd meer een zaak is, waarover getwist moet worden, dan een zaak waaruit men vreugde kan putten'<sup>91</sup>.

Is volgens het conservatisme het ondermijnen van het fundament van de ordening in de samenleving één zijde van het rationalisme, een andere zijde is, dat waar nu de wereld in zichzelf geen samenhang meer vertoont, het rationalisme de samenleving gaat beschouwen als een construeerbaar systeem<sup>92</sup>. In de politiek meent men aprioristisch, werkend vanuit een door een theoretisch ideaalbeeld geïnspireerde blauwdruk van de samenleving, de concrete samenleving geheel opnieuw vorm te kunnen geven. Een dergelijke miskenning van een uiterst complex, niet door de abstracte rede te bevatten, door de eeuwen heen gegroeid verschijnsel, betekent in de praktijk volgens het conservatisme altijd despotisme. Of het nu, zoals bij Burke om de Franse revolutie gaat<sup>93</sup>, of zoals bij de Duitse conservatieven om de intenties van de Reformburekratie bij de burgerlijke hervormingen<sup>94</sup>. Het rationalisme ziet niet, dat het redelijke altijd verweven is met het niet-redelijke.

Feitelijk kent elke conservatief net zoals Burke twee soorten ratio: 'de ware, die aanknoopt bij de concrete historische traditie en daardoor zo kan profiteren van de wijsheid van het voorgeslacht. Zij erkent ook het belang van de instincten en wil de natuur in politiek en historie kopiëren, die immers beide, verstand en instinct nodig heeft. De valse ratio daarentegen weert de traditie en de instincten en gelooft alleen maar in zichzelf, dat wil zeggen in abstracte beginselen. Zij waant het voorgeslacht niet meer nodig te hebben en wil helemaal van voren af beginnen'<sup>95</sup>.

Voor de conservatief is niet alleen het ideale verschijnsel van de Verlichting verantwoordelijk voor het rationalisme. Ook het absolutisme van de achttiende eeuw, m.n. dat van Frederik II van Pruisen en van Jozef II werd gezien als produkt en pleitbezorger van het rationalisme. De afbraak van de standen ten gunste van een

grotere rationalisatie van de samenleving en centralisatie van bestuur was volgens het conservatisme daar begonnen en werd in iets andere vorm door de meer moderne ambtenarenstaat voortgezet<sup>96</sup>.

Dit waren de vier bij de oeridee passende elementen van de conservatieve denkstijl (oriëntering op bovenindividuele waarden, kwalitatief vrijheidsbegrip, aandacht voor het concrete, anti-rationalisme). De denkstijl komt naar voren in de meer concrete ideeën van de conservatieve adel. Bijvoorbeeld in de voor de hand liggende gedachte, dat alleen de oude standen de 'natuurwüchsig' staatsdragende organen zijn en dat wanneer deze door de burgerlijke hervormingen zouden verdwijnen, er slechts zuivere 'Besitzklassen' met louter op het egoïsme gebaseerde politieke belangenvertegenwoordiging zouden overblijven<sup>97</sup>. En in de lijn van deze gedachte ligt het verzet tegen absolutisme, ambtenarenstaat, maar ook tegen liberalisme, democratie, volkssouvereiniteit en in het bijzonder ook tegen de gedachte van de algemene gelijkheid voor de wet<sup>98</sup>. Ofschoon de conservatieve adel de verlicht-absolutistische vorstenhoven als broedplaatsen van het rationalisme zagen, waren ze toch wel degelijk voorstanders van de monarchie. Maar dan een monarchie, waarin monarch en standen op een of andere wijze, hetzij via afzonderlijke overeenkomsten (K.L. von Hallers altständisch-patrimoniale theorie), hetzij zelfs via een constitutie (F.J. Stahls conservatief constitutionalisme) met elkaar verbonden zijn<sup>99</sup>. De denkstijl komt ook naar voren in de visie op het belangrijke strijdpunt van de verhouding tussen kerk en staat. Ofschoon de meerderheid van de conservatieve adel van protestanten huize was, hadden de conservatieven een sterk katholisierend beeld van de kerk. De kerk was voor hen een op goddelijke instelling berustend sacraal instituut met een episcopale kerkorde. En een dergelijk instituut moest natuurlijk vrij zijn van elke inmenging van staatszijde. Zij wezen dan ook het 'landesherrliche Kirchenregiment' voor de evangelische kerk met kracht af. Dit te meer, omdat zij in de door hen gewenste christelijke staat feitelijk uitgingen van de principieel hogere positie van de kerk ten opzichte van de tot centralisme neigende moderne staat<sup>100</sup>.

Is de adel in deze tijd nu een stand of een klasse? Het antwoord ligt eigenlijk al in het voorgaande besloten. Maar voor de duidelijkheid haal ik het nog even naar boven. De adel verkeert in de paradoxale situatie, dat zij als sociaal-economische klasse probeert om haar 'standachtige' kenmerken te handhaven. Deze paradoxale situatie ziet er als volgt uit. Aan de ene kant is de belangrijkste voorwaarde voor de klassenstructurering van de adel vervuld: de burgerlijke hervormingen hebben ervoor gezorgd, dat de adel nu in beginsel zijn maatschappelijke positie op basis van het bezit van grond, kapitaal en later ook van vaardigheden (voornamelijk in de bestuurlijke en militaire sfeer in de periode na het verdwijnen van de hervormingsgezinde krachten in de bureaucratie<sup>101</sup>) moet verdedigen. De beperkte mobiliteit, de bewuste beklemtoning van zichzelf als distributieve groepering en bovenal het feit, dat de adel zo'n duidelijke conservatieve politieke attitude en oeridee

vertonen, zijn nu de factoren, die de klassenstructurering alleen maar bevorderen. Maar aan de andere kant zijn er krachten binnen de adel, die de klassenstructurering juist bewust willen tegenhouden, die tegenover de markteconomie de oude agrarische orde stellen, die tegenover het centralisme van de staat de oude feodale versplintering willen handhaven en die tegenover de omvattende theorieën de aandacht voor het concrete en voor de directe 'Umwelt' plaatsen. Juist deze conservatieve krachten maken, dat op de duur de adel niet als één blok tegenover de groepen en klassen, die de tendens tot centralisering en rationalisering van staat en samenleving belichamen, kan staan. Het zijn op de duur juist de conservatieve oeridee en de daardoor bezielde ideeën van de adel als sociaal collectief, die de adel nooit verder kunnen brengen dan halfweg tussen stand en klasse.

## B. De boeren

In de vorige paragraaf is al het een en ander ter sprake gekomen over de structuren en tendensen in de landbouw. Ik kan nu voor wat betreft de economische en sociale aspecten van de boeren als collectief kort zijn.

Met 'boeren' doel ik hier op de eigenaren van de kleine en middelgrote bedrijven, niet op de agrarische bezitslozen, de paupers en ook niet op de eigenaren van de grote bedrijven (boven de 50 ha.), de 'akkerbouw exploiterende fractie van de bourgeoisie' (Engels)<sup>102</sup>. Inzonderheid gaat het om de boeren in het 'Realteilungsgebiet' (het grootste deel van Zd. Duitsland). Naast de druk van de bevolkingsgroei<sup>103</sup>, de zware aflossingsverplichtingen en de steeds verder gaande versplintering van het grondbezit, hadden deze groepen in bijzondere mate te lijden van twee grote agrarische crises in de eerste helft van de negentiende eeuw. De eerste crisis, midden jaren '20 werd veroorzaakt door de overproductie van graan<sup>104</sup>. De prijsdaling veroorzaakte grote armoede bij de boeren. De tweede crisis kwam nog harder aan (1846/47). In de jaren 1845 en 1846 was in geheel Europa de aardappel-oogst mislukt. Ook de graanoogsten vielen sterk tegen. Nu stegen de agrarische prijzen tot grote hoogte<sup>105</sup>. Maar de boeren konden nu niet verkopen. Wat ze nog hadden kunnen oogsten, moesten ze zelf gebruiken. Maar vaak was dit onvoldoende. De pauperisering, de groei van de 'landlose Unterschichten', greep sneller dan ooit om zich heen, armoede en honger breidden zich uit naar de steden, tijdgenoten signaleerden een sterke toename van vagabondisme, bedelarij, prostitutie en kleine misdaad. De emigratiecijfers bereikten in deze jaren een hoogtepunt. Het geboortecijfer daalde<sup>106</sup>. Met uitzondering van Ierland was in Europa de hongersnood in Duitsland het ergst<sup>107</sup>.

Het is aan te nemen, dat de burgerlijke hervormingen, van bovenaf door de bureaucratieën opgelegd, de boeren niet direct in staat stelden om adequaat te reageren op al de ellende die over hen kwam. De economie van 'Das ganze Haus' was weliswaar al zwaar aangetast. Met name geldt dat voor de bij deze economie behorende politieke en in mindere mate voor de sociale autonomie van de 'Hausherr'. Maar

in essentie bleef de boereneconomie een huis- en gezinseconomie, weinig mobiel, met weinig mogelijkheden voor moderne bedrijfsvoering, wezenlijk niet gericht op groei en daardoor natuurlijk niet berekend op de aanpassing aan een markteconomie<sup>108</sup>. En dat laatste was juist wat de verschillende bureaucratieën beoogden. Hamerow oordeelt over het hele proces: 'Uiteindelijk was de boer een slachtoffer van ver reikende economische veranderingen die hij niet op gang had gezet en die hij niet kon beheersen. In de loop van een halve eeuw verloor hij de zekerheid die onder het oude stelsel de zijne was geweest, en hij verkreeg daarvoor een vrijheid, waaraan hij niet gewend was. Het aanpassingsprobleem waarmee hij geconfronteerd werd, werd verzaamd door het gebrek aan middelen om zijn positie te verdedigen. Na eeuwen van gebondenheid werd hij aan zichzelf overgelaten in een wereld van bankiers, industriëlen en landheren. Een abstracte emancipatie is een daad van gerechtigheid, maar in de praktijk bleek het een gevaarlijke politiek te zijn'<sup>109</sup>.

Is er iets te zeggen over de reactie van de boeren in deze omstandigheden, over de politieke attitude, het gedrag en eventueel over de oeridee van deze groep?

Het is logisch, dat, wanneer een economie die op traditionele stabiliteit en op een 'Subsistenzethiek' berust, aan het wankelen gaat, dit tegen de wil van de boeren geschiedt. De periode van einde achttiende eeuw tot midden negentiende eeuw laat dan ook een opvallende toename zien van onrust onder de boeren (veelal direct in het spoor van de verschillende Franse revoluties: begin jaren '90 van de achttiende eeuw, 1830 en 1848/49)<sup>110</sup>. Maar de vorm die het verzet in deze periode aanneemt, is in alle gevallen traditioneel. Zowel het geweldloze verzet (processen, petitieën, werkweigering, weigering van betaling van heffingen en aflossingen) als het in beginsel en vaak ook in werkelijkheid gewelddadige verzet (mars naar belastingkantoor of kasteel, bedreiging van ambtenaren en adellijke heren, en vooral in 1848 het in brand steken van kastelen en de plundering van archiefbestanden en andere symbolen van de onderdrukking) was altijd reactief, spontaan, soms persoons- en altijd regionaal gebonden<sup>111</sup>. Het bestaande politieke stelsel werd nooit fundamenteel uitgedaagd. De maartdagen van 1848 leken voor bureaucratie en burgerij een uitzondering op de laatstgenoemde regel te zijn. In een aantal Duitse 'Länder' waren de boerenopstanden de aanleiding voor het uitbreken van de revolutie. De hongersnood van het jaar daarvoor en het algeheel gevoelen van onzekerheid en pessimisme onder de boeren, waren factoren, die de opstanden een nog niet vertoond massaal en gewelddadig karakter gaven<sup>112</sup>. Maar de afloop van '1848' toonde aan, dat het massale karakter van de beweging onder de boeren toch niet een wezenlijk onderscheid betekende met andere traditionele boerenopstanden. Want de boeren keerden al gauw terug naar hun boerderijen. Deels omdat de inderhaast ingestelde liberale regeringen, bevreesd voor de slapende reus die zij in de boerenmassa zagen<sup>113</sup>, in zekere mate toegaven aan de directe eisen van de boeren (de eisen cirkelden veelal om de afschaffing van de feodale verplichtingen en van de aflossingsverplichtingen) en deels omdat

er thuis weer gewerkt moest worden<sup>114</sup>.

De hele periode van 1790 tot 1848 lijkt de waarheid te bevestigen, dat boeren vanwege hun levensverhoudingen (o.a. produktiewijze, die de boeren van elkaar scheidt, gehechtheid aan grond en geboortestreek) niet in staat zijn tot het ontplooiën van revolutionaire historische initiatieven<sup>115</sup>. De boeren verbonden zich in de maatschappelijke werkelijkheid niet alleen niet met daadwerkelijk revolutionaire strevingen, ze hielden zich ook ver van de eerste symptomen van de burgerlijke maatschappij als parlementen, partijen, belangengroepen, agrarische verenigingen. Ook wanneer censuskiesrecht, partijverbod, censuur en andere wettelijke regelingen een beperkte toegang van de boeren tot deze instituties toelieten, stonden de boeren toch nog afwijzend tegenover deze verschijnselen van de moderne tijd<sup>116</sup>. De conservatieve negentiende-eeuwse cultuur- en sociaalhistoricus W.H. Riehl schrijft over de politieke houding van de boer in de Vormarz 'Het gehele begrip van het constitutionele staatsstelsel is voor hem een gesloten boek met zeven zegels. Hij kan in zijn eigen toestand net zo min als in zijn tradities een analogie ervan vinden, waaraan zijn oordeel zich zou kunnen vastknopen. De standenordering daarentegen past voortreffelijk bij zijn geest en ligt van oudsher aan zijn gehele politieke gevoel ten grondslag'<sup>117</sup>.

Betekent het gemeenschappelijk delen van tradities, taal, kleding, beroep en het bewustzijn deel te hebben aan een stand, dat we, met Riehl en vele anderen, de boeren onverkort conservatief kunnen noemen? Het lijkt er wel op. Temeer daar het conservatief-adellijke kernpunt van de verdediging van de grond van traditie, duur en continuïteit ook voor de leefwijze van de boer geldt<sup>118</sup>.

Toch is er één gegeven, dat het conservatisme van de boeren anders maakt dan het conservatisme van de adel. Dat is het anti-aristocratisch affect, dat zich in het gedrag van de boeren in 'onze' periode steeds sterker manifesteert. In alle opstanden in de periode 1790 - 1848 klinkt steeds sterker de woede door jegens de adel, die immers in een soort adelsreactie op de burgerlijke hervormingen er in geslaagd was zijn positie ten opzichte van de boeren te verstevigen. De oude, al eeuwen lang gehoorde protesten tegen te hoge heffingen, belastingen, tegen te zware diensten worden ook in deze periode weer gehoord. En telkens maakten de radicale-democratische beweging de fout om te denken, dat een verbond tussen democraten en boeren mogelijk was<sup>119</sup>. Maar het verzet van de boeren tegen de adel kwam niet voort uit een affiniteit met de nieuwe burgerlijke waarden. Integendeel, wat de boeren in deze tijd eisten was het herstel van het oude recht. Natuurlijk ging het dan niet om het herstel van de eveneens eeuwenoude horigheid.

De voorstelling van zaken bij de boeren was, dat de adel de oude vrijheid, die de voorvaders genoten hadden en de stabiele, harmonische maatschappelijke ordening door zijn hebzucht dreigde te vernietigen. De adel werkte volgens de boeren samen met de bureaucratieën er aan mee om het 'gerechte' bestaansminimum van de boeren

Het herstel van het oude recht kunnen we als een zeer diffuus oeridee van de boeren beschouwen. Dipper zet uiteen, dat aanvankelijk het anti-aristocratische element in het verlangen naar een geïdealiseerd feodaal stelsel aanwezig was. De boeren, vooral de grote massa van de kleine boeren, verlangden naar een stelsel, waarin de standen een harmonische verhouding hadden en waarin zijzelf dus één van de laagste rangen in de wettige hiërarchie van rechten en plichten innamen. Zij zagen een stelsel voor zich, waarin dorpsgemeenschap en adellijke grondbezitter in een systeem van wederzijdse rechten en verplichtingen met elkaar verbonden waren. Dominant in het denken van de boeren was dus de behoefte aan zekerheid, aan een niet op de markt, maar op een stabiel bestaansminimum gericht leven<sup>121</sup>. Met name in 1848 neemt het anti-aristocratische element bij de kleinere groep van midden-grote boeren een meer radicale en agressieve gestalte aan. Zij wilden feitelijk de laatste resten van de feodaliteit rigoureus opruimen. Maar niet het kapitalisme en de moderne staat stond hen hierbij voor ogen, maar het oude utopisch ideaal van de vrije boerenstaat, waarbij er geen pouvoir intermédiaire bestaat tussen de relatief autonome boerengemeenschappen en de vorst<sup>122</sup>.

De conclusie van het bovenstaande mag zijn, dat zich in het gedrag van de boeren een diffuus en ambivalent, maar wel voor de levensverhoudingen van de boeren specifiek (niet-adellijk) conservatisme manifesteert. Diffuus, omdat het boeren-conservatisme a.h.w. in zichzelf de onmogelijkheid bevat, dat de boeren als collectief zelf continu en effectief hun belangen op politiek niveau gaan verdedigen. Ambivalent, omdat het boeren-conservatisme een revolutionair gedrag combineert met een behoudend, zelfs reactionair verlangen naar herstel van het oude recht. Ambivalent ook, omdat de boeren wel het herstel van het oude recht wensen, maar feitelijk toch ook van moderne verworvenheden (afschaffing van de lijfeigenschap, geen autonome positie van de adel) gebruik willen maken.

Zijn de boeren nu als een klasse te beschouwen? Hun beschikkingsmacht over de op de markt in beginsel inzetbare goederen, de relatief geringe kansen voor sociale mobiliteit, de soort van de arbeid, hun duidelijke eenheid als distributieve groepering, hun status en prestige en niet te vergeten hun gelijke ervaringen, al deze factoren lijken dit te beaamen<sup>123</sup>.

Maar juist het gegeven, dat het verzet van de boeren telkens zo incidenteel, spontaan en regionaal gebonden is, alsmede de omstandigheid, dat de boeren vanuit henzelf niet tot een wezenlijk praktisch bewustzijn kunnen komen, verhindert, dat de boeren als collectief als een klasse beschouwd kunnen worden<sup>124</sup>.

Maar hiermee is de zaak nog niet afgedaan. De boeren als groep vormen wel een macht met een enorme conservatieve potentie. Een macht, die niet zozeer door directe eigen activiteit, maar veeleer door haar inertie voor andere machten wellicht van betekenis is.. In dit verband laat ik nog één keer Riehl aan het woord. Deze

schrijft vlak na het midden van de eeuw 'Er rust een onoverwinnelijke conservatieve macht in de Duitse natie, een vaste, ondanks alle wisselingen blijvende kern, en dat zijn onze boeren. Het is een werkelijk uniek verschijnsel, waarnaast geen ander volk een voorbeeld plaatsen kan. De ontwikkelde mens mag conservatief gezind zijn op redelijke gronden, de boer is het op grond van zijn zede. In de sociale strijd van onze dagen heeft de boer een belangrijker rol gespeeld dan de meesten denken, want hij heeft de natuurlijke dam gevormd tegen het overvloeien van de ideeën van de Franse revolutie in de onderste lagen van het volk'.<sup>125</sup> En Riehl adviseert dan ook de Duitse conservatieve regeringen 'Een conservatieve politiek, die in Duitsland bestand hebben wil, moet op de boeren steunen, ... Alle maatregelen ter ondersteuning van de maatschappelijke orde, ter versterking van de staatsmacht, vinden slechts voor een ogenblik houvast, indien ze niet van het principe uitgaan, dat de boer de conservatieve macht in de staat is, ...'.<sup>126</sup>

Als beoordeling van de rol van de boeren voor het midden van de eeuw - gebaseerd op de weigering van de boeren om in hun anti-aristocratische mentaliteit met de liberaal-democratische beweging mee te gaan - is Riehls inzicht m.i. nog steeds waardevol. Een andere groep, b.v. een klassen, een instituut, de staat kan a.h.w. het conservatisme potentieren en zo zichzelf als élite van de boeren opwerpen. Waar door de klassenstructurering versterkt zou worden. Welke groep etc. zou voor 1848 als élite van de boeren kunnen functioneren? Natuurlijk niet de liberale burgerij en ook niet de conservatieve adel. Evenmin de bureaucratie, want de boeren ageerden juist ook tegen het ingrijpen van bovenaf in hun leefwereld. Over lijkt het instituut van de kerk, of liever de clerus te blijven. Waarom dat laatste zo is en op welke wijze die verbinding uitwerkt, daarover kom ik nog te spreken. Eerst moeten nog andere 'klassen' kort beschreven worden.

#### C. De kleine burgerij

'De kleine burgerij' wordt ook wel 'de traditionele middenklasse' genoemd. De term 'middenklasse' is meer gebruikelijk in het marxisme.<sup>127</sup> Het adjectief 'traditioneel' slaat dan op het feit, dat deze groep haar wortels heeft in de voor-industriële produktiewijze. Dit in onderscheid van de nieuwe middenklasse, waartoe men in het algemeen technici, administratief en leidinggevend personeel in industrie en staatsapparaat rekent.

De levenssfeer van de kleine burgerij wordt bepaald door de kleine en middengrote Duitse stad, waarin deze groep gesitueerd is tussen aan de ene kant de adel en de grote burgerij, die verbonden aan hof, plaatselijk garnizoen of bureaucratie de top van de samenleving vormen en aan de andere kant de grote massa van dienstpersoneel en bezits- en werklozen. De overgrote meerderheid van de kleine burgerij bestond uit zelfstandige ambachtslieden en uit gezellen, die dat wilden worden. Tot deze groep behoorden voorts kleine kooplieden, lagere ambtenaren, onderwijzers e.d. De maatschappelijke geschiedenis van deze groep wordt zo sterk bepaald door het

lot van de ambachtslieden, dat het gerechtvaardigd is om het lot van de kleine burgerij als geheel, te laten samenvallen met dat van de ambachtslieden.

In de vorige paragraaf heb ik over de sociaal-economische aspecten van het traditionele ambacht al even gesproken. Aangestipt is toen ook, dat industrialisering en spoorwegen een bedreiging vormden voor het handwerk. Maar niet alle sociale en economische historici zullen het met deze uitspraak eens zijn. Is de heersende visie op de verhouding tussen industrialisering en handwerk lange tijd bepaald door de gedachte van de tendentiele opheffing van het handwerk door de industrie, een andere visie neemt juist waar, dat het handwerk juist profiteert van de door de industrialisering veroorzaakte groei van de produktie. Het zal duidelijk zijn, dat wil men iets begrijpen van het gedrag, de attitude en eventueel van de oeridee van de ambachtslieden als collectief, het noodzakelijk is om enig licht te brengen in deze kwestie.

De marxistische visie wordt klassiek verwoord in het communistisch manifest: 'De tot dusver bestaande kleine middenstanden, de kleine industrielen, kooplieden en renteniers (de laatstgenoemden zijn diegenen die van vermogens leven, welke niet in het proces van accumulatie van kapitaal opgenomen zijn, AvH), de handwerkers en boeren, al deze klassen gaan ten onder in het proletariaat, deels doordat hun kleine kapitaal voor de exploitatie van de grote industrie niet voldoende is en het onderspit delft in de concurrentie met de grotere kapitalisten, deels doordat de nieuwe produktiewijzen hun vakbekwaamheden waardeloos maken'.<sup>128</sup> Orthodoxe marxisten delen ook nu nog deze visie.<sup>129</sup> Maar niet alleen zij, ook hun liberale tegenvoetters doen dat. Bijvoorbeeld Werner Sombart en de historicus van het Duitse ambacht, Gustav Schmoller.<sup>130</sup> En ook hedendaagse auteurs als Luge en Hamerow gaan er van uit, dat de industrialisering het traditionele ambacht verdringt en de handwerkslieden proletariseert. Het is niet al te gewaagd om te veronderstellen, dat zowel bij de marxisten als bij de oudere liberalen het geloof in de onvermijdelijke vooruitgang van de geschiedenis hier een rol speelt. Dit geloof legitimeert immers de bewust te voltrekken overgang van feodalisme naar kapitalisme (en daarna voor de marxisten nog een fase verder de breuk met het kapitalisme).<sup>131</sup>

Maar al in de negentiende eeuw waren er auteurs, die op het eerste gezicht zich niet door een visie op de onvermijdelijke vooruitgang van de geschiedenis lieten leiden en die op grond van statisch materiaal op de positieve mogelijkheden van de industrialisering voor het handwerk wezen. W. Fischer neemt tegenwoordig een soortgelijke positie in.<sup>132</sup>

Fischer verschafft een aantal gegevens, die de these van de tendentiele achteruitgang van het handwerk moeilijk houdbaar lijken te maken. Hij wijst bijvoorbeeld op het feit, dat het aantal zelfstandige handwerkslieden niet alleen absoluut, maar ook relatief - gelateerd aan de groei van de bevolking - toeneemt. Nog veel sneller groeit het aantal hulpkrachten - knechten en gezellen - in het handwerk. En het op-



vallende is, dat de laatstgenoemde groei, die dus ook een toename van de gemiddelde bedrijfsgrootte tot gevolg heeft, zich juist in de jaren '30 en '40, de jaren van de beginnende industrialisering afspeelt<sup>133</sup>. Fischer beroept zich voorts op de al door Gustav Schmoller geconstateerde omstandigheid, dat er voor wat betreft het lot van het handwerk, tussen de gebieden die geen gelegaliseerde vrijheid van ondernemen kennen en de gebieden, waar dat wel het geval was, geen verschil bestond<sup>134</sup>. Hij beklemtoont vervolgens, dat er naar regio en bedrijfstak gedifferentieerd moet worden. Wat het laatste betreft, er verdwijnen volgens hem wel bedrijfstakken (b.v. pruikenmakers, thuiswcvers), maar er komen ook nieuwe voor terug. En binnen de afzonderlijke bedrijfstakken treedt er z.i. differentiering en verschuiving op globaal van de produktieve naar de dienstverlenende sector, van produktie naar reparatie en verkoop (i.p.v. kaarsenmakers mensen voor installatie, onderhoud en reparatie van nieuwe verlichtingsmiddelen)<sup>135</sup>. En tenslotte is Fischer allerminst onder de indruk van het door marxisten als Kuczynski aangedragen feit, dat de reële lonen van de handwerkslieden in de jaren '40 een dalende lijn, tot onder het bestaansminimum, vertonen. Dat vindt volgens hem zijn grond niet in de industrialisering, maar in de agrarische crisis en in de gebreken van de voor-industriële agrarische produktiewijze, die toen domineerde. Er was zijns inziens niet een teveel aan industrie, maar veeleer, mede veroorzaakt door de conservatieve krachten in staat en maatschappij, een te weinig aan industrie. Alleen een rigoureuze herstructurering van de economie in de richting van een volledige industrialisering had in de jaren '40 de nood van de verpauperende handwerkslieden kunnen lenigen<sup>136</sup>.

Fischers positie lijkt sterk. Toch is er voor wat betreft de eerste helft van de eeuw nog wel wat op af te dingen. Bijvoorbeeld met betrekking tot het punt, dat de gebreken van de voor-industriële produktiewijze de ellende van de ambachtslieden niet uit de wereld hielp. Kaufhold (1976) en Saalfeld (1978) stellen vast, dat de reële lonen in het handwerk voor 1820 al vaak onder het bestaansminimum lagen<sup>137</sup>. Opvallend is echter, dat de reële lonen in de jaren 1819 - 1836, dus in een periode, waarin ook een gebrek van de voor-industriële produktiewijze in de vorm van een agrarische crisis zich manifesteerde, juist sterk aantrokken en over de hele linie een bestaansminimum mogelijk maakten<sup>138</sup>. Met andere woorden: de voor-industriële produktiewijze was toen wel in staat de pauperisering in het handwerk een halt toe te roepen. De vraag aan Fischer lijkt zo gerechtvaardigd of het toch niet de nieuwe aanwezigheid van de industrialisering was, die meewerkte aan de neergang van het handwerk. Aan Fischer kan ook de vraag gesteld worden of de oproep om naar regio en bedrijfstak te onderscheiden wel zo veel zegt voor zijn positie. Bechtel vermeldt, dat de ambachten in de voedingssector er redelijk goed van afkwamen. Relatief goed ging het ook de metaalbewerkende beroepen. En heel slecht ging het in de textiel, de leer- en houtverwerking<sup>139</sup>. Wanneer men zich dan realiseert, dat bijvoorbeeld in Baden de invoering van de fabrieksmatige produktie juist in de textiel plaatsvond,

dan mogen we toch als waarschijnlijk aannemen, dat juist hier (en feitelijk ook in het grootste deel van Zuid-Duitsland) een groot aantal ambachtslieden en thuiswerkers de dupe werd van de industrialisering.

Wellicht kan Fischer op deze vragen van een amateur nog wel een bevredigend antwoord geven. Moeilijker ligt dat vermoedelijk bij het volgende. De grootste zwakheid van Fischer ligt m.i. in het macroperspectief, dat hij hanteert om de marxistische visie te weerleggen. Hij vergelijkt namelijk de situatie van het handwerk in het begin van de industrialisering met de situatie aan het einde van de negentiende eeuw<sup>140</sup>. En dan constateert hij, wellicht terecht, dat het aandeel van het handwerk aan het totale sociaal produkt is toegenomen. Maar dan worden twee zaken over het hoofd gezien. Ten eerste, dat de industrie volgens Engelsing en Henning pas na 1855 nieuwe arbeidsplaatsen ging scheppen en het pauperisme daadwerkelijk daardoor afnam<sup>141</sup> (voor Engelsing staat het vast, dat de moderne ontwikkeling voor 1855 dan ook ten koste ging van de lokaal en regionaal georganiseerde produktie van met name de meer duurzame goederen<sup>142</sup>). Pas na 1855 ontstond er een geheel nieuwe middenklasse van werkmeesters, employé's, technici e.d.<sup>143</sup>. In de tweede plaats vergeet Fischer, dat de concrete mensen in de traditionele ambachten over het algemeen niet dezelfde zijn als de mensen, die na 1855 tot de nieuwe middenklasse behoren.

Het heeft er alle schijn van, dat Fischer weliswaar niet het bij orthodoxe marxisten en liberalen gebruikelijke deterministische aspect van de vooruitgangsgedachte onderschrijft, maar wel het optimistisch aspect ervan: het is goed, dat het traditionele handwerk vervangen wordt door nieuwe vormen van handwerk. Maar dit laatste kan natuurlijk niet het geval zijn voor de direct betrokkenen. Zij waren wel degelijk degenen die leden onder de industrialisering. In de jaren '30 en '40 was er voor hen maar één reël gegeven: de dreiging van de fabriek, die hen door de vaak ook van ver aangevoerde goedkope produkten beroofde van hun lokale markten en in hun ogen - en in de onze - terecht de belangrijkste oorzaak was van de daling van hun inkomens<sup>144</sup>. De verwachting van een dichotomisering van de maatschappij in een steeds groter wordende groep van 'Unterschichten' (incl. het fabrieksproletariaat) en een minderheid van kapitalisten en geprivilegieerden was in deze tijd reël: 'We zien het immers dagelijks, hoe deze klasse van de maatschappij (de kleine middenklasse) door de macht van het kapitaal weg gedrukt wordt, hoe b.v. de afzonderlijke kleermakers door de confectiezaken, de meubelmakers door de meubelmagazijnen hun beste klanten verliezen en van kleine kapitalisten, van leden van de bezittende klasse, in ... leden van de bezitsloze klasse veranderd worden. ... Zo ontstaat dan de schrijnende tegenstelling tussen weinige rijken aan de ene en vele armen aan de andere kant; een tegenstelling, die in Engeland en Frankrijk al tot een dreigende hoogte is gestegen en die zich ook bij ons dagelijks tot een grotere scherppte ontwikkelt', aldus Engels in 1845<sup>145</sup>. De handwerkslieden bevonden

zich werkelijk in een 'vielerorts katastrophenartig steigernden Verelendungsprozes' (Conze)<sup>146</sup>

Ook indien het waar is, dat een snelle industrialisering in de jaren veertig het lot van de handwerkslieden had kunnen verbeteren, en ook indien men aanneemt, dat de komst van het kapitalisme op den duur geen 'Verelendung', maar juist verbetering brengt<sup>147</sup>, dan nog maakt Fischer een fout. Want feitelijk doet hij hetzelfde wat veel orthodoxe marxisten doen. Hij kent namelijk de handwerkslieden niet het vermogen toe om hun eigen positie, al was het maar ten dele, in te schatten. Hij veroordeelt hen tot onkunde en domheid, omdat zij weigerden zich open te stellen voor de industrialisering en voor een op dat moment voor hen zeker niet rooskleurige toekomst. Temeer, omdat het voorbeeld van Engeland toen al vrijwel iedereen in Duitsland ervan doordrongen had, dat de ontwikkeling van de industrie voor de arbeiders grote ellende met zich meebracht<sup>148</sup>.

Na deze noodzakelijke uiteenzetting over de visie op het lot van het traditionele ambacht tijdens de industrialisering, begin ik met het eigenlijke thema van deze subparagraaf: gedrag, attitude en eventueel oeridee van de kleine burgerij, men van de handwerkslieden.

In de algemene sfeer van pessimisme, die onder de niet-burgerlijke groepen vanaf het midden van de jaren dertig en vooral in de jaren vlak voor 1848 groeide<sup>149</sup>, onderscheidden de handwerkslieden zich door een grote verbittering. Voor hen waren dit jaren van crisis, jaren, waarin regeringen, liberalen, de techniek en het lot schenen samen te spannen om hen naar de ondergang te voeren<sup>150</sup>. Steeds duidelijker werd hun traditionele levensstijl, evenals bij de boeren gebonden aan 'Das ganze Haus', bedreigd. De bescherming van hun economische belangen door hun corporaties zou spoedig ten einde zijn<sup>151</sup>. En steeds minder vormden zij in de steden en stadjes de dragende economische laag van de samenleving. Door hun gebrek aan kapitalistisch potentieel sloeg de verpaupering bij de handwerkslieden nog harder toe dan bij de boeren<sup>152</sup>. Slechts een zeer klein deel van hen slaagde erin als fabrieksarbeider aan het werk te komen. Maar hoewel het bestaan in deze jaren van een aarzelend begin van de industrialisering dan verzekerd was (de lonen in de industrie lagen in deze jaren hoger dan de inkomens in het handwerk<sup>153</sup>) en hoewel de voormalige 'meesters' veelal juist tot de arbeidersaristocratie behoorden, werd in het algemeen de overgang naar de fabriek toch als een sociale deklassering, als een verlies van de nog steeds sterke beroeps- en standseer ervaren. De erosie van de kleine burgerij als stand bewerkte, dat de afstand tot de ongeschoolde arbeider steeds kleiner werd en de afstand tot de laag van stedelijke kooplieden, industrielen, academici, ambtenaren, advocaten, artsen e.d. steeds groter<sup>154</sup>.

Het politieke gedrag van de handwerkslieden vertoont in het algemeen dezelfde trekken als dat van de boeren. Ofschoon de reacties van de handwerkslieden wat feller en veelvuldiger waren, bleef het toch bij spontane en ongecoördineerde ac-

ties als incidentele en regionale revoltes, vernietiging van stoommachines en stoomschepen. In verschillende staten, m.n. in Baden, bestookten de handwerkslieden de parlementen massaal met petitieën tegen de volledige doorvoering van de 'Gewerbefreiheit'. Maar ook voor deze meer georganiseerde acties gold, dat een duidelijk en effectief sociaal-politiek program ontbrak.

De oeridee, die in de verschillende acties in de eerste helft van de negentiende eeuw naar voren komt, is toch telkens dezelfde binnen de bestaande ordening wensende handwerkslieden een herstel van de oude situatie, waarin zij een integraal element van de maatschappelijke ordening waren<sup>155</sup>. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de sterk antiliberaal teneur van de twee congressen, die meesters en gezellen in Frankfurt in de zomer van 1848 - dus gelijktijdig met de 'Frankfurter Nationalversammlung',<sup>156</sup> - belegden<sup>157</sup>. Natuurlijk werd daar de 'Gewerbefreiheit' verworpen. Voorts eisten de ambachtslieden de terugkeer van de corporatieve organisatie van de produktie<sup>158</sup>. Maar hun eisen waren wezenlijk ambivalent. Want om de slavernij, die volgens hen de grote geldbelangen aan de samenleving dreigde op te leggen, te breken, moesten zij een beroep doen op verworvenheden van het moderne staatsbestel. Zo verlangden zij ingrijpen van staatswege in de economie door bijvoorbeeld tariefbeschermende maatregelen en een sterk progressieve inkomstenbelasting. Trouwens, het feit alleen al, dat meesters en gezellen als nationale belangengroeperingen congresseerden, was al een duidelijk teken van de nieuwe tijd, die zij zelf verwierpen.

De denkstijl<sup>159</sup> van de kleine burgerij wordt gekenmerkt door een grote sociale angst. De historicus Shorter heeft daar een opmerkelijk artikel aan gewijd<sup>160</sup>. Hij analyseert een groot aantal opstellen, die binnenkwamen op een prijsvraag, die koning Maximiliaan II van Beieren in november 1848 had uitgeschreven. De vraag luidde: wat heeft de armoede van de laagste klassen veroorzaakt? Shorter concentreert zich op de antwoorden van de kleine burgerij<sup>161</sup>.

De angst van deze groep drukt zich uit in de manier, waarop zij telkens drie thema's naar voren brengen. Het eerste thema is dat van de bevolkingsgroei. De opstellen staan vol klachten over het dreigende verderf van de hele samenleving als gevolg van de 'masslose Bevolkerungsvermehrung'. Voor de kleine burgerij, die hun kleine bezit te verdedigen hadden en die zichzelf als de kern van de lokale gemeenschappen beschouwden, is die angst voor de kwantitatieve groei van de bezitslozen begrijpelijk. Overigens leefde die angst niet alleen bij de kleine burgerij, maar ook bij de andere klassen, zowel bij de traditionele klassen (de oude standen), als ook bij de opkomende liberale bourgeoisie. Het begrip 'proletariaat', dat toen nog niet naar fabrieksarbeiders verwees, maar naar de niet in stand of beroep geïntegreerde bezitslozen, werd algemeen geassocieerd met gevaar en met bedreiging van de maatschappelijke orde<sup>162</sup>. Maar vooral bij de kleine burgerij lijkt die vrees tot een obsessie te worden. Die komt naar voren in het accent, dat zij leggen op de toename

van de niet-wettige kinderen en in de nadruk op de grote steden als haarden van gewelddadigheid, bedelarij, ziekten en onzedelijkheid (terwijl er in werkelijkheid in de Vormarz geen verstedelijking plaatsvond). Niet het platteland, maar de steden vormden volgens de kleine burgerij de 'Heimat' van het gevaarlijke proletariaat (in werkelijkheid versterkte de bevolkingsgroei de reeds langere tijd bestaande tendens tot pauperisering eerst op het platteland en daarna in de steden<sup>163</sup>, wel was er sinds het midden van de jaren dertig een tendentiele verschuiving van de ellende van het platteland naar de steden merkbaar<sup>164</sup>).

Het tweede thema, dat Shorter in de opstellen signaleert, betreft de mechanisatie in de moderne industrie. In de maartdagen van 1848 had de angst voor werkeloosheid geleid tot het kapotslaan van stoommachines. Zoals ik al uiteen gezet heb, had die angst, in ieder geval voor de direct betrokkenen een reële grond.

Het derde thema is dat van de toenemende onzedelijkheid. Voor de kleine burgerij lijkt de samenleving op de rand van de ineenstorting te staan. Overal zagen zij zonde, bandeloosheid en genotzucht. En die manifesteerde zich volgens hen juist bij de niet meer in de traditionele verbanden geïntegreerde 'Unterschichten'. De klachten over ontarding op seksueel gebied, over dans- en drinklokalen en over het niet meer functioneren van de oude kledingsvoorschriften, rijgen zich aan (wat het laatste betreft: kledingsvoorschriften waren wettelijk natuurlijk al lang afgeschaft, maar sociaal leefden ze nog lange tijd in de negentiende eeuw voort, toen in de jaren '40 ook de 'Unterschichten' de nieuwe katoenen kleding begon te dragen, was dat voor de kleine burgerij een teken, dat ook op dit gebied de orde in de verschillen tussen de standen begon te verdwijnen).

Is de kleine burgerij nu een klasse? In essentie is het antwoord gelijkloidend aan dat bij de boeren. Een aantal factoren - beschikkingsmacht over goederen en 'kleine' produktiemiddelen, de soort van de arbeid, de eenheid als distributieve groepering, hun status en prestige - zijn in deze tijd van het de leefwereld langzamerhand doordringend kapitalisme, klassevormende factoren. Men mag voorts aannemen, dat de bedreiging van de eigen bestaansmiddelen, van status in beroep en gezin en van de nog niet door economische berekeningen geheel verstoorde normen voor solidariteit in de gemeenschap, in deze tijd juist ook de klassenstructurering van de kleine burgerij bevordert heeft<sup>164</sup>. De corporatieve traditie gaf de stedelijke handwerkslieden voorts meer mogelijkheden om zich althans lokaal te organiseren. Maar pas in '1848' werd de eerste stap gezet om ook nationaal hun eisen kracht bij te zetten. voor die tijd was het gedrag van de handwerkslieden als collectief weliswaar herkenbaar, was zelfs hun doel - herstel van de standenordening, teneinde de oude bestaanszekerheid terug te krijgen - min of meer duidelijk, maar ontbrak het hun aan een intellectuele elite, die dit doel in een duidelijk politiek program vorm kon geven. Zo ontbraken bij hen de voorwaarden om hun eisen praktisch en theoretisch effectief te maken. De eisen zelf waren bovendien net als bij de boeren in zichzelf ambiva-

lent. gebruik makend van moderne verworvenheden, verlangden ze herstel van de oude situatie. Ronduit tragisch was voorts, dat zij een deel van hun energie staken in de afweer van een groep - de 'Unterschichten' - waarin zij zelf in de toenmalige omstandigheden in dreigden op te gaan. Terwijl juist deze groep het slachtoffer was van processen, die ook hen bedreigden. De armoede van de 'Unterschichten' zou volgens de kleine burgerij een gevolg van hun onzedelijkheid zijn<sup>165</sup>. Hun denkstijl is doortrokken van sociale angst. En de oorzaak van hun onlustgevoelens wordt voor een deel bij de 'Unterschichten' gelegd.

De conclusie mag zijn, dat de handwerkslieden in deze tijd wel in een proces van klassenstructurering gewikkeld waren, maar dat hun bewustzijn, net zoals dat bij de boeren het geval was, niet praktikabel was<sup>166</sup>. Feitelijk waren zij in deze tijd nog een groep met een groot potentieel, geschikt om voor heel andere doelen dan hun direct economische belangen gebruikt te worden, bij voorbeeld voor doelen van een andere groep, of van een instituut.

#### Excursie. De 'Unterschichten'

Meermalen is hierboven al gerefereerd aan deze groep. Ik zal hier nog even aandacht aan hen schenken. Dat gebeurt in een excursie, omdat apriori duidelijk is, dat deze groep in de maatschappelijke werkelijkheid geen samenhang bezit en dus ook niet als een klasse beschouwd kan worden.

'Unterschichten' is een benaming voor een aantal groepen als keuterboeren, dagloners, knechten, dienstpersoneel, thuiswerkers, soldaten, lagere ambtenaren, en niet te vergeten armen en bedelaars. Elke groep was eigensoortig en elke groep verkeerde in levensverhoudingen, die klassenvorming ten enen male uitsloten<sup>167</sup>. Tezamen vormden zij het grootste deel van de Duitse samenleving. Henning meent zelfs, dat rond 1800 in de agrarische sector in de dorpen twee derde van de totale bevolking tot de 'unterbauerliche' lagen gerekend moet worden<sup>168</sup>. En juist de 'Unterschichten' hadden na 1800 in nog sterkere mate dan daarvoor, o.m. vanwege de opheffing van de huwelijksbeperkingen door de burgerlijke hervorming, meer deel aan de bevolkingsgroei dan de andere groepen<sup>169</sup>. Hun aandeel aan de totale bevolking nam dus in deze tijd ook toe.

Het zijn deze mensen, die, m.u.v. het dienstpersoneel<sup>170</sup> en wellicht ook m.u.v. de soldaten en lagere ambtenaren, het meest van het in de jaren dertig en veertig steeds sneller om zich heen grijpend pauperisme te lijden hebben. Het merendeel van hen werd slachtoffer van een absolute verarming in deze tijd<sup>171</sup>. Nu was ook voor die tijd het verschijnsel van het pauperisme onder de 'Unterschichten' bekend en werd het ook in het algemeen als onvermijdelijk of zelfs als noodzakelijk aanvaard. De basis van die aanvaarding moet ongetwijfeld gezocht worden in het economisch nut, dat de 'Unterschichten', altijd net op of onder het bestaansminimum zwevend, als een soort arbeidsreserveleger avant la date voor de gevestigde standen hadden<sup>172</sup>. Maar voor 'onze' periode is het niet alleen voor hedendaagse histo-

rici, maar was het ook voor een groot aantal tijdgenoten duidelijk, dat de massaliteit van de verarming onder de 'Unterschichten' een nieuw verschijnsel was, dat de fundamenteën van de sociale orde dreigde te ondergraven<sup>173</sup>

Burgerlijke en adellijke auteurs waren het bij alle grote verschillen over oorzaken (b.v. feodale belemmeringen van de industrie of juist liberalisering en industrialisering) en gevolgen (een splitsing van de samenleving in twee klassen, in de jaren veertig het spook van het communisme) erover eens, dat de situatie moreel en politiek onhoudbaar begon te worden<sup>174</sup>.

Een opvallend verschijnsel bij de aanzienlijke pauperisering van de 'Unterschichten' is, dat die ontwikkeling veelal niet in de steden en niet pas in het voetspoor van de industrialisering, maar juist op het platteland begon. Een van de belangrijkste oorzaken hiervan moet de omstandigheid geweest zijn, dat de 'unterbauerliche' laag in de dorpen niet deelde in de toewijzing van voormalig adellijk bezit en in de verdeling van de gemeenschappelijke gronden. De agrarische hervormingen hielden geen rekening met deze mensen. De economisering van de relaties in de agrarische streken betekenden vaak, dat de keuters en dagloners geen kans meer hadden om hun enkele koe of varken op het voormalig gemeenschappelijk bezit te weiden<sup>175</sup>. Maar niet alleen politiek-economische factoren als de voorgaande speelden een rol bij de pauperisering, maar ook de maatschappelijke en kerkelijke perceptie van de armoede en de sociale reactie van de 'Unterschichten' zelf op de nieuwe politieke en sociale ontwikkelingen na 1800, waren van belang. De dissertatie van F.M. Phayer, 'Religion und das gewöhnliche Volk in Bayern in der Zeit von 1750 - 1850' (München 1970) gaat op de twee laatst genoemde factoren in. Ik zal nu kort zijn visie weergeven<sup>176</sup>. Ofschoon Phayer zich op de ontwikkelingen in Beieren concentreert, lijkt de tendens, die hij daar waarneemt op te gaan voor heel Duitsland.

Phayer zet uiteen hoe in de achttiende eeuw de 'Unterschichten' bij alle materiële onzekerheid toch nog in sociaal opzicht redelijk geïntegreerd waren in de samenleving. Zij bevonden zich in de marge van de 'Grossfamilie' (economisch 'Das ganze Haus'). De 'Hausherr', de landsheer, de pastoor en de staat werkten samen om de bestaande legale huwelijksbeperkingen in stand te houden. En dat betekende om de huns inziens te vroege en financieel-economisch niet gewaarborgde huwelijken van de 'Unterschichten' te beperken. Met name de pastoor speelde daarbij een rol. Vaak geboortig uit de 'Unterschichten' zelf of uit de groep van de kleine boeren, was hij in de praktijk niet alleen geestelijk leidsman van een dorpsgemeenschap, maar was hij ook in vele wereldlijke zaken, variërend van het al of niet invoeren van nieuwe methoden in de landbouw tot het zedelijk leven, de intellectuele voorganger. De zedelijke leer van de kerk valt in die voor-moderne tijd volgens Phayer dan ook nog geheel samen met de zedelijke eisen van de agrarische maatschappij.

Belangrijk voor de relatieve integratie van de armen (dat waren de 'Unterschich-

ten veelal) was het gegeven, dat zij door die leer en door de volkscultuur als een wezenlijk bestanddeel van de samenleving werden gezien. Hij noemt een aantal aspecten van de sociale acceptatie van de armoede van de 'Unterschichten'. Zo wijst hij er op, dat in de achttiende eeuw aan de armoede een zekere sociale eer en zelfs een deugd werd verbonden. En in een tijd, waarin de kerk zo'n eminent centrale rol in de agrarische samenleving speelde, drukte de zorg voor de armen zich niet alleen uit in de kerkelijke charitas, maar bijvoorbeeld ook in de talloze kerkelijke feestdagen (ongeveer de helft van het jaar!) Die feestdagen waren ook gelegenheden om de armen te gedenken. Phayer wijst voorts op de betekenis van het feit, dat de kerk aan het begin van de nieuwe tijd in een katholiek land als Beieren 56% van de grond bezat, waarop 50,5% van alle 'grunduntertanige' gezinnen woonde. De relaties tussen de kerk (veelal de kloosters) en de 'Unterschichten' waren nu natuurlijk net als de relaties met de adellijke grondbezitter volstrekt patriarchaal. Maar ze betekenden toch een zichtbaar menselijke betrekking<sup>177</sup> en, in de omstandigheden van de 'Unterschichten' nog belangrijker, materiele steun. Phayer schrijft 'Vanwege haar grote rijkdom, haar maatschappelijke positie en haar diep in het volk gewortelde cultus, was de kerk een veilige haven, waarin een massa mensen van het platteland bijna onuitputtelijke materiele hulp en geestelijke geruststelling voor de gevaren van de natuur vond'<sup>178</sup>.

Maar vanaf de Franse tijd zet een proces in, dat de verhoudingen op het platteland steeds sterker zal verstoren. Phayer is niet geheel duidelijk over de oorzaken van dit proces. Hij noemt o.m. de saecularisering van de kerkelijke goederen in de periode 1803 - 1806, de burgerlijke hervormingsmaatregelen van de staat - gericht op de nationaal-economische verhoging van de produktiviteit van de 'Unterschichten', - en vaak gelijk opgaand met de doelstellingen van de staat, de toename van de invloed van de katholieke Aufklarung onder de geestelijkheid. De saecularisatie bewerkte o.m. de verdwijning van bijna alle kloosters, en die waren voor de 'Unterschichten' vaak werkgevers en centra van liefdadigheid ineens. Staat en katholieke Aufklarung werkten, weliswaar met geheel verschillende motieven, samen om de veelheid aan kerkelijke feestdagen (het grootste deel bestaande uit processies en soms enkele dagen durende pelgrimages) rigoureus in te perken de staat vanuit politiek-economische motieven, de katholieke Aufklarung, omdat zij in deze praktijken een bron van heidens bijgeloof zag<sup>179</sup>. Het gevolg van het een en ander is volgens Phayer, dat de 'cultus van de armoede' snel in betekenis voor de volkscultuur afneemt en dit ten gunste van een nieuwe individuele arbeids- en prestatienormaal. Armoede hield op een door de goddelijke voorzienigheid bepaalde levensstatus te zijn.

Phayer constateert bij de clerus een veranderende houding tegenover de armoede. Al in 1833 wordt door de aartsbisschop van Munchen armoede en zedeloosheid met elkaar in verband gebracht. De aartsbisschop erkent wel, dat er echte, dat zijn werkende armen zijn. Maar toch ziet hij ledigheid en zedeloosheid als bron van de ar-



moede.

Mede op grond van deze gegevens stelt Phayer vast, dat er in de periode 1800 - 1850 tendentieel een kloof ontstaat tussen aan de ene kant de bestaande zedelijkheid van de onderste lagen van het landvolk en aan de andere kant de door de kerk gearticuleerde en door de middenklassen geleefde vroomheid. De politiek-economische saecularisatie tastte ook de sociaal-integratieve functies van de kerk t.a.v. de 'Unterschichten' aan. Op de politiek-economische saecularisatie aan het begin van de negentiende eeuw volgde onder het landvolk een geestelijke en zedelijke saecularisering. Ook Conze vermeldt, dat met de burgerlijke hervormingen de geborgenheid van de 'Unterschichten' in de kerk verloren ging<sup>180</sup>. En daarmee veranderde ook de 'zede' van het landvolk. Want toen de materiële en geestelijke bindingen aan kerk en landsvorst verbroken werden, begon het volk datgene te doen, waarvan het tot dusverre slechts gedroomd had. De 'Unterschichten' wilden ook deel hebben aan de verworvenheden van de kleine en grote burgerij<sup>181</sup>. Het huwelijk werd steeds minder een alleen voor de laatstgenoemde klassen (en voor de adel) gereserveerd privilege. De 'Unterschichten' trouwden meer en vroeger en wanneer een kerkelijke huwelijksbevestiging niet werd toegestaan, zetten ze een huishouding zonder de inbreng van de kerk op. In deze tijd valt voor het platteland van Duitsland de overgang van de clan-achtige 'Grossfamilie' naar het kerngezin.

Ook de levensstijl van de 'Unterschichten' veranderde. In het algemeen wordt de sluiting van huwelijken niet meer met economische of sociale redenen verantwoord, maar met romantische. De 'Unterschichten' wensden zich natuurlijk ook niet meer te houden aan de oude standsgebonden kledingsvoorschriften. Phayer wijst voorts op het ontstaan van een nieuw type 'Gasthäuser' in plaats van het feitelijk voor de gezeten burgerij, voor de grondbezittende boeren of voor handwerksmeesters gereserveerde type het veel opener, voor alle standen bestemde type.

Deze ontwikkeling had sociaal-economisch toch haar schaduwzijden. Het feit, dat de 'Unterschichten' meer en sneller deel wilden hebben aan verworvenheden, die de andere klassen al lang hadden, hield bijvoorbeeld ook in, dat in deze tijd een ook door tijdgenoten gesignaleerde groei van de buitenechtelijke kinderen plaatsvond. En dat betekende in de toenmalige omstandigheden iets heel anders dan tegenwoordig. Bedelarij en - vooral in de jaren '30 en '40 - het verschijnsel van vagabonderende troepen kinderen op het platteland waren o.m. de gevolgen. Daarbij kwam nog, dat het bezit van kinderen voor de agrarische proletariër het enige kapitaal was. Zodat al voor er in de agrarische streken sprake was van een opvallende trek naar de steden en fabrieken, kinderarbeid een normaal gegeven was geworden.

Ik kom toe aan de conclusies. Phayer laat er geen twijfel over bestaan, dat de klachten van de boeren en vooral van de kleine burgerij over de onzedelijkheid (in de breedste zin van het woord) op reële gronden stoelt. Of dit oordeel, zo uitgesproken, waar is, durf ik niet te zeggen. Wel kan men, denk ik, zeggen, dat het

gedrag van de 'Unterschichten' in het perspectief van de traditionele klassen terecht gezien kan worden als een symptoom van de bedreiging van hun sociale en niet te vergeten van hun materiele positie. Maar natuurlijk is het oordeel en de veroordeling, die zij daaraan verbinden (de oorzaak van de armoede van de 'Unterschichten' is hun onzedelijkheid) wel begrijpelijk, maar niettemin onwaar en onjuist.

Phayers boek is belangwekkend, omdat het aan de hand van concreet materiaal laat zien, dat de katholieke kerk in Duitsland al voor industrialisering en verstedelijking niet in staat bleek de massa van de onderste sociale lagen te behouden. Het lijkt er bovendien op, dat de katholieke kerk zelf het oordeel van de traditionele klassen over de 'Unterschichten' overnam. Dat dit gebeurde, betekent tenminste twee dingen. Ten eerste is het een aanwijzing, dat de Duitse katholieke kerk in de negentiende eeuw haar sociale basis vooral in de traditionele klassen vond (in de derde paragraaf van dit hoofdstuk zal ik meer aanwijzingen geven). En ten tweede is het een kritiek op de toenmalige institutionele katholieke kerk. Want met het oordeel versterkt de kerk feitelijk de vervreemding en de ellende van de 'Unterschichten', dat wil zeggen van diegenen die toen de armen en lijdenden waren. Deze kritiek is m.i. legitiem, niet zozeer, omdat met moderne noties als 'de kerk voor de armen' e.d. de kerk uit het verleden gemeten moet worden, maar veeleer, omdat van de kerk van alle tijden geëist mag worden, dat zij haar gepretendeerde universaliteit niet laat overheersen door haar feitelijke particulariteit (nl. haar gebondenheid aan de traditionele klassen z. daarvoor onder, par. 3 en hfdst. 5 passim).

#### D. De bureaucratie

Het begrip 'bureaucratie' verwijst hier naar de groep van hogere bestuursambtenaren in de eerste helft van de negentiende eeuw in Duitsland, niet naar het bestuurlijk mechanisme binnen de Duitse maatschappij of naar de formele structuur van het staatsapparaat.

Dit onderdeel van deze paragraaf zal een ander karakter hebben dan de vorige onderdelen. Het accent zal nu niet liggen op de historische beschrijving, de aanduiding van de sociale plaats van de bureaucratie, maar op de marxistische theorie over de bureaucratie. Waarom is dat zo?

Dat komt, omdat de historische feiten met betrekking tot de Duitse bureaucratie strijdig zijn met de gebruikelijke marxistische 'staatstheorie'. Deze uitspraak moet uitgelegd worden.

Ieder, die zich enigszins oriënteert in de literatuur over de sociale en politieke verhoudingen in de Vormarz, zal tot de ontdekking komen, dat de bureaucratie niet alleen het staatsdragend element is, maar ook de leidende burgerlijke groepering. Een groepering, die tegenover de andere maatschappelijke klassen en standen haar eigen maatschappelijke belangen verdedigt<sup>182</sup>. De gebruikelijke marxistische theorie beschouwt echter de staat als een epifenomeen van een klasse of van de

klassenstrijd<sup>183</sup> Natuurlijk bestaat de marxistische staatstheorie niet. Ook in dit opzicht zijn er grote verschillen binnen het marxisme. Grofweg kunnen de verschillende theorieën geplaatst worden tussen twee extremen een instrumentalistische en een functionalistische visie op de staat. De instrumentalistische visie gaat er van uit, dat de staat niets anders is dan het uitvoerend comité, dat de belangen van de bourgeoisie behartigt. Aldus de klassieke uitspraak uit het communistisch manifest<sup>184</sup>. In dezelfde lijn ligt Lenins opvatting, dat de staat het produkt en de uitdrukking is van onvermijdelijke klassentegenstellingen. In de praktijk is de staat het orgaan van de klassenheerschappij van de ene klasse over de andere klasse<sup>185</sup>. De functionalistische visie is genuanceerder. Zij denkt niet in termen van genese over de staat en wil recht doen aan de historische feiten, die vaak duidelijk naar de autonomie van staat en staatsvorming verwijzen. Maar die autonomie is volgens de theorie dan toch altijd relatief. De staat wordt altijd gezien onder het aspect van de stabilisering van de klassentegenstellingen in de maatschappij ten gunste van het heersende blok aan de macht<sup>186</sup>. De fout, die in beide visies wordt gemaakt, is, dat het basis - bovenbouw model en de regel van de determinatie in laatste instantie door de basis, niet slechts als een methodologisch voorschrift wordt beschouwd, maar ook als een eerste empirische beschrijving van de verhouding tussen de klassen en het bovenbouwverschijnsel van de staat<sup>187</sup>.

Het punt is nu, dat theorieën, die zich door dergelijke visies laten leiden, in het geval van het negentiende eeuwse Duitsland een aantal historische gegevens niet kunnen verdisconteren, bijvoorbeeld, (1) dat er na het échec van de Duitse staten aan het begin van de eeuw er in snel tempo een bureaucratie ontstaat, die onafhankelijk van alle bestaande klassen, standen en instituties wenst te opereren, (2) dat die bureaucratie zelf een maatschappelijke groepering wordt, die gedurende enige tijd met succes alle andere klassen, standen en instituties weet te bedwingen, en (3) dat de werking van de bureaucratie een duidelijk destabiliserende tendens vertoont t.a.v de maatschappelijke verhoudingen, namelijk aan het begin van de eeuw door de burgerlijke hervormingen van bovenaf door te voeren en aan het einde van de Vormarz door juist de burgerlijke ontplooiing van de kapitalistische produktiewijze tegen te houden<sup>188</sup>.

Nu zou men kunnen zeggen laat dan de al te simpele marxistische theorie terzijde! Ik zou dan kunnen kiezen voor de volgende 'verklaring' van het ontstaan van de door de bureaucratie beheerste staat. Kenmerkend voor de overgangperiode van stand naar klasse is de decorporering van de traditionele standen. En één van de belangrijkste kenmerken van de decorporering is de beroving van de politieke beslissingsmacht van de standen ten gunste van de centrale macht van de staat. Dit proces was al ingezet onder het absolutisme<sup>189</sup>. De politiek van verlicht-absolutistische vorsten als Frederik II van Pruisen en Jozef II van Oostenrijk was er één van geleidelijke, maar voortdurende ontpolitisering van de standsorganisaties

en van versterking van de staatsmacht<sup>190</sup> Dit proces wordt dan aanzienlijk versneld tijdens de Napoleontische tijd. Want wanneer men met Norbert Elias nationale staten beschouwt als 'overlevingseenheden', als 'aanvals- en verdedigingseenheden', primair bestemd om een bepaalde groep lijfelijk te beschermen, dan is het duidelijk, dat de Duitse staten in die tijd niet aan die bestemming voldeden. Daarom moest niet alleen de economie versterkt, maar vooral het bestuur ingrijpend gerationaliseerd en geïntensiveerd worden<sup>191</sup>.

Even aangenomen, dat deze zeer globale schets juist is en dat langs deze lijnen de rol van de bureaucratie verklaard kan worden - dus vanuit de versterking van de absolutistische tendensen - , dan wordt het vermoedelijk één van de grootste moeilijkheden om aan te wijzen hoe de verhouding ligt tussen de bureaucratie en de overige standen en klassen en waarom m.n. de bureaucratie eerst burgerlijke tendensen bevorderde en later tegenwerkte. En vooral zullen verklaringen in de lijn van de zojuist gegeven schets het moeilijk hebben om uiteen te zetten, waarom de bureaucratie zelf een maatschappelijke categorie kon worden. En juist de belangstelling voor deze soort problemen vloeit voort uit het marxistisch geïnspireerde klassenperspectief, dat op deze bladzijden gehanteerd wordt. Maar omdat, zoals ik daarnet aanstipte, de gebruikelijke marxistische 'staatstheorieën' in het concrete geval van de Duitse bureaucratie tekort schieten, keer ik terug naar het werk van Marx zelf en dan met speciale aandacht voor de teksten, die over Duitsland handelen.

Vooral in de direct praktische en concreet historische geschriften van Marx en Engels zijn er genoeg aanwijzingen, dat de staat in bepaalde omstandigheden een grote mate van zelfstandigheid kan verwerven ten opzichte van de bestaande klassen<sup>192</sup>. Theoretisch wordt dat wel verantwoord door de zogenaamde equilibrium-these: wanneer de klassen elkaar als politieke machtsfactoren in evenwicht houden, verkrijgt de staat een zekere zelfstandigheid<sup>193</sup>. En wanneer Marx en Engels over de Duitse situatie voor de maartrevoluties schrijven, dan is het voor hen duidelijk, dat de bureaucratie zich daar tot een macht heeft opgewerkt, die niet alleen de burgerlijk-kapitalistische belangen dwarsboomt, maar zich ook zelfstandig kan opstellen ten aanzien van de vorst en zich tegen de traditionele klassen, boeren, kleine burgerij en adel, kan keren<sup>194</sup>.

Ik ben van mening, dat er voor wat betreft de Duitse toestand voór '1848' bij Marx en Engels een variant op de equilibrium-these te vinden is. En die zou ik - om dezelfde terminologie te gebruiken - de vacuum-these willen noemen. Die vacuum-these wijst twee dingen aan. Ten eerste, dat waar de ontpolitisering van de standen nog niet voltooid is en waar ook geen volledig ontwikkelde klassen bestaan, de staat zeer zelfstandig kan handelen<sup>195</sup>. En ten tweede, dat in een dergelijke situatie de groep van bestuursambtenaren een bijzondere klasse wordt - in zekere zin een stand -, die recht tegenover alle andere sociale collectieven staat<sup>196</sup>.

De theoretische basis van de vacuum-these heeft de jonge Marx feitelijk gelegd in

1843, het jaar, waarin hij het hoofdredacteurschap van de 'Rheinische Zeitung' moet neerleggen (maart) en waarin hij werkt aan de tekst, die de redacteurs van de 'Marx Engels Werke' noemen Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrecht (par. 261-313)<sup>197</sup>. Met name door zijn werk aan krante-artikelen over de vrijheid van de pers en over de armoede onder de kleine wijnboeren in het Moezeldal was Marx aan het denken gezet over de beklemmende macht van de bureaucratie<sup>198</sup>. Nu werd in de kring van de linkshegelianen, waartoe Marx toen nog behoorde, de rechtsfilosofie van Hegel gezien als de legitimatie van het Pruisisch staatsstelsel<sup>199</sup>. Marx probeerde nu, paradoxaal genoeg met behulp van de aan Hegel ontleende kritische methode, die rechtsfilosofie juist als legitimatie te analyseren en te kritiseren.

Een centrale gedachte in Hegels denken over de staat in de 'Grundlinien der Philosophie des Rechts', is deze in de staat is de idee van de zedelijkheid geheel verwerkelijk<sup>200</sup>. Dat betekent, dat er in laatste instantie een substantiele eenheid bestaat tussen de belangen van de staat en de belangen van elk afzonderlijk individu. De individuen vormen met elkaar de burgerlijke maatschappij. Hegel noemt die burgerlijke maatschappij de 'Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle'<sup>201</sup>. Juist ook vanwege dit karakter van de burgerlijke maatschappij, kan de staat volgens Hegel niet berusten op de wilsuitingen van de afzonderlijke individuen. Via een gecompliceerde redenering poneert Hegel dan, dat de staat weliswaar aansluit bij de sociale bestemming van het individu, maar dat dit geschiedt, doordat de staat van bovenaf het individu in de maatschappelijke verbanden invoegt, integreert. Pas door die invoeging van bovenaf kan het individu binnen de maatschappelijke verbanden zijn vrijheid verwerkelijken en kan de ware zedelijkheid - dat is de tot een tweede natuur geworden oriëntatie van de mensen op de gemeenschap - gestalte krijgen. Het een en ander impliceert, dat Hegel de interne opbouw van de staat - vorst, regering (bureaucratie), wetgevende macht - niet afleidt vanuit een reflectie op de handelingen van de individuen in de maatschappij, maar vanuit de idee van de staat.

Marx gebruikt nu Feuerbachs kritiek op Hegel: de omkeermethode oftewel de transformatieve methode<sup>202</sup>. Telkens komt in Marx' Hegelkritiek naar voren, dat Hegel de ware verhoudingen omkeert. De verhoudingen in de burgerlijke maatschappij worden als de 'Begriffssphäre' van de idee van de staat beschouwd, de idee is het subject en de werkelijkheid is gedegradeerd tot predicaat, de werkelijkheid van de burgerlijke staat wordt niet uit haarzelf begrepen, maar als verschijning van iets anders<sup>203</sup>.

Misschien vraagt iemand zich ondertussen af, wat Marx' Hegelkritiek te maken heeft met de vraag naar de reële bureaucratie. Een analyse van de denkbeelden van een filosoof is immers iets anders dan een analyse van een groep mensen en van een staatsapparaat?

Nu stuit ieder, die zich met Marx' manuscript over Hegels rechtsfilosofie bezig

houdt, op de moeilijkheid, dat Marx hier en Hegels denken en de werkelijkheid van de Pruisische staat bekritiseert<sup>204</sup>. Colletti neemt in de 'Kritiek van het Hegelse staatsrecht' een bijzondere structuur waar 'Niet alleen begint het met een kritiek op Hegels staats filosofie en gaat vervolgens ongemerkt over in een kritiek van de staat, maar de kritiek volgt - d.w.z. zowel met betrekking tot Hegels opvatting van de staat als met betrekking tot de staat zelf - steeds een en hetzelfde stramien' (curs. van Colletti)<sup>205</sup>.

Hoe ziet dit stramien er nu uit? Tot de meest simpele proporties teruggebracht, komt het op het volgende neer. Marx stelt vast, dat Hegel inzet (begint) bij de acceptatie van de werkelijkheid van staat een maatschappij zoals die is<sup>206</sup>. En die inzet wordt door Marx als positief beoordeeld. Maar dan gebeurt er volgens Marx iets opmerkelijks. In het denken van Hegel worden de reële tegenstellingen, die in de Duitse werkelijkheid aanwezig zijn - b.v. die tussen de vrijheid van de vorst en de onvrijheid van zijn onderdanen - toch als bemiddeld, als verzoend gedacht. Dit procédé om fundamenteel onverzoekbare tegenstellingen toch als verzoend te denken<sup>207</sup> hoort thuis in Hegels 'Wissenschaft der Logik'. Het is het speculatief mysterie, het voor Marx onaanvaardbare, in de grond van de zaak religieus gronddualisme van Hegels denken<sup>208</sup>.

De clou van Marx' kritiek in deze tekst, dus in de kritiek op de rechtsfilosofie, is, dat Hegel die bemiddeling (verzoening) kan voltrekken, omdat die bemiddeling ook in de werkelijkheid van de Pruisische staat voltrokken wordt, alleen daar niet middels het denken, maar middels de repressie van het staatsapparaat<sup>209</sup>. Hegels filosofie en de politieke realiteit van de Pruisische staat zijn complementair. Complementair in die zin, dat het extreme spiritualisme van Hegel zich noodzakelijk accommodeert<sup>210</sup> aan het materialisme van de politieke onderdrukking en complementair ook in die zin, dat die onderdrukking a.h.w. behoefte heeft aan de ideële verzoening van de tegenstellingen<sup>211</sup>, dus aan de behandeling ervan, alsof het dialectisch te verzoenen tegenspraken zijn.

Na dit intermezzo kunnen we nu de vraag stellen naar Marx' visie op de bureaucratie<sup>212</sup>.

Voor Hegel is de bureaucratie de algemene stand, de universele klasse, welke de algemene belangen van de burgerlijke maatschappij tot object heeft<sup>213</sup>. Hegels beschrijving van de opbouw van de samenleving ziet er als volgt uit. Boven de sfeer van de burgerlijke maatschappij, waar de belangen van de individuen botsen, boven die bellum omnium contra omnes, staan de corporaties, welke gemeenschappelijk, maar bijzondere belangen, namelijk die van een tak van nijverheid, van een bepaalde groep of van een stand dienen<sup>214</sup>. En daarboven verheft zich het orgaan, dat het algemeen belang behartigt. Dat is de 'Regierungsgewalt', welke ook de rechterlijke macht en de politie omvat<sup>215</sup>. Marx noemt die kortweg bureaucratie.

De tegenstelling, die Marx nu signaleert ligt in de verhouding tussen de corporaties en de bureaucratie. Enerzijds bestond de historische opgave van de bureau-

cratie in de nivellering van de politieke ongelijkheid, die door de corporaties in stand werden gehouden<sup>216</sup>. Anderzijds echter is de bureaucratie a.h.w. het hoofd van de corporaties, de geest die de verhoudingen tussen de leden van de corporaties ten dienste van het algemeen belang moet regelen. En deze situatie bewerkt, dat de bureaucratie de corporaties veronderstelt, want de bureaucratie is zelf het produkt van de tijd van de corporaties<sup>217</sup>. Maar tegelfdertijd strijdt de bureaucratie tegen haar eigen veronderstelling, zeg maar tegen haar eigen bestaansvoorwaarden. Marx maakt plausibel, dat de bureaucratie steeds minder het formele orgaan ter behartiging van het algemeen belang wordt, dat de individuen die tezamen de bureaucratie vormen steeds minder een ideeel lichaam vormen, maar dat ze - ook in het licht van het gegeven, dat het uitoefenen van de staatsmacht een manier is, waarop bepaalde sociaal-collectieve hoedanigheden zich tegenover de bezitters van andere hoedanigheden manifesteert - steeds meer hun eigen bijzondere belangen gaan behartigen. En die belangen zijn niet alleen bijzonder, omdat ze niet met het algemeen belang overeenkomen. Ze zijn weliswaar net als bij andere standen gebaseerd op het private eigendom, maar in het geval van de bureaucratie gaat het om een bijzondere vorm daarvan, namelijk om het eigendom van de politieke macht<sup>218</sup>.

Marx kan zo verklaren, hoe de bureaucratie, enerzijds voortkomend uit de wereld van de corporaties, anderzijds het belangrijkste orgaan van de ontpolitisering van de corporaties vormend, haar macht in het ontstane politieke vacuum kan ontplooiën. Marx zet uiteen hoe de bureaucratie door zich formeel als vertegenwoordigster van het algemeen belang op te werpen, zichzelf in het politiek vacuum factisch als het materieel doel van de staat behandelt. De bureaucratie verschijnt als de geest, als het spiritualisme van de staat, maar in de werkelijkheid is het principe van haar geest het gezag en is de vergoddelijking van het gezag haar gezindheid<sup>219</sup>. Zodat het spiritualisme feitelijk een kras materialisme is geworden, een materialisme van het autoriteitsgeloof, van het mechanisme van een gefixeerd formeel handelen. En belangrijker, een materialisme, dat uiteindelijk absolute gehoorzaamheid van de oude standen en instituties eist. De bureaucratie wil 'Alles maken', het wil in de werkelijkheid worden tot de causa prima van alle publieke en politieke activiteit in de maatschappij. Zij kan de wereld slechts zien als object van haar handelen, van haar algemene regelzucht<sup>220</sup>. Marx wijst ook nog op een andere tendens in het bureaucratisch geregeerde Duitsland ofschoon de bureaucratie de ontpolitisering van de corporaties heeft bevorderd, keert ze weer terug naar een zeker herstel van de corporatieve rechten, zodra liberale krachten in de maatschappij 'aus eignem Vernunfttrieb' de logische consequentie uit de ontpolitisering van de corporaties trekken en zelf politieke macht willen ontplooiën<sup>221</sup>.

De manier, waarop Marx aan de vacuumthese gestalte geeft, is nogal abstract. Maar ze kan wel behulpzaam zijn bij het verklaren van een aantal historische verschijnselen. Voordat ik daar dan enige aandacht aan besteed, nog even dit in de litera-

tuur gaat het bijna altijd over de Pruisische bureaucratie en niet over die van andere staten. Op gezag van Wolfram Fischer neem ik echter, aan dat zich in de eerste helft van de negentiende eeuw zich in een staat als Baden een soortgelijke bureaucratie heeft ontwikkeld en dat er m.b.t. de verhouding tussen staat en maatschappij structurele overeenkomsten bestaan<sup>222</sup>. Vermoedelijk is dat ook bij andere middengrote staten het geval<sup>223</sup>. De politieke hegemonie van Pruisen zal ook in dit opzicht van belang geweest zijn.

Marx' uiteenzettingen maken enigszins de al vermelde omstandigheid begrijpelijk, dat de bureaucratie niet alleen het staatsdragend element is, maar ook de belangrijkste burgerlijke groepering in de maatschappij. Voorts wordt meer duidelijk hoe de bureaucratie begon met de decorporering, maar tegen het midden van de eeuw zelf de functies van de corporaties had overgenomen en op een stand was gaan lijken.

Het 'stand-achtig' karakter komt bijvoorbeeld naar voren in de regeling voor de recrutering van hogere ambtenaren. Voorwaarde voor de toegang tot de bureaucratie was het gymnasium en een graad in de rechten (het 'Juristenmonopol'). De kandidaat - die natuurlijk een aantal staatsexamens moest afleggen - moest vervolgens een bewijs van voldoende financieel vermogen overleggen. Dat was nodig ook. Want elke kandidaat moest het gedurende enkele jaren, in de tijd, dat hij referendaris en assessor bij een regeringsinstantie was, zonder salariering stellen. In de praktijk betekende dat natuurlijk, dat alleen de zeer rijken en dat waren over het algemeen de adellijken, de hoge posten konden bekleden<sup>224</sup>. Daarbij moet men dan bedenken, dat na de periode van de burgerlijke hervormingen de verzoening tussen de adel en de bureaucratie weer op gang begon te komen<sup>225</sup>. De ontwikkeling van de bureaucratie ging feitelijk samen met de adelsreactie. Zonder dat er sprake was van een identificatie van de belangen van de grondbezittende adel en de bureaucratie, was in sociaal opzicht het gevolg, dat het specifiek Duitse type van de adelijk-burgerlijke 'Amts-aristokratie' ontstond<sup>226</sup> niet te identificeren met de oude adel, maar toch beheerst door de adel als geboortestand.

Meer begrijpelijk is nu ook het gegeven, dat de bureaucratie aanvankelijk boerenbevrijding en 'Gewerbefreiheit' initieerde, maar later steeds meer halfweg tegemoet kwam aan de eisen van grondbezitters en handwerkslieden om de doorvoering ervan stop te zetten. Typerend is ook, dat de bureaucratie zich eerst met succes had gekeerd tegen de mogelijkheid van ingrepen in het recht van de zijde van de absolutistische vorst. De codificering en formalisering van het recht maakten willekeurige ingrepen van de vorst onmogelijk. Maar in de Vormarz verzette de bureaucratie zich met even groot succes tegen de logische consequentie van deze ontwikkeling de scheiding van rechterlijke en uitvoerende macht. Een onafhankelijke rechterlijke macht zou niet in het belang van de bureaucratie zijn<sup>227</sup>.

Ook in de 'Representativverfassung' van enkele middengrote staten komt de halfslachtigheid van de bureaucratie tot uiting. De tweede kamer van Baden bijvoorbeeld



dit 'Musterland' van de Duitse liberale oppositie, bestond doorgaans voor de helft uit ambtenaren. Zij voerden dus vaak oppositie tegen een beleid, dat zij zelf moesten uitvoeren<sup>228</sup>. Maar deze ambtenaren/parlementsleden, die de meerderheid van het liberale blok uitmaakten, verstonden zichzelf niet als oppositie. Deze 'Freunde des Vaterlandes' zagen zich ook in het parlement, tezamen met de regering, als staatsdienaren<sup>229</sup>. Het 'Geheimratsliberalismus' van deze ambtenaren meende boven de beperkte belangen van groepen en partijen te staan (vandaar, dat het manifest opkomen voor de belangen van de katholieken en van de katholieke kerk door von Andlaw in de eerste en Buss in de tweede kamer toendertijd - voor 1848 - zo nieuw was en door deze liberale ambtenaren fel afgekeurd werd)<sup>230</sup>.

Nu de conclusies van deze subparagraaf. Wat is de bureaucratie nu eigenlijk voor een soort groep: stand, klasse, fractie van een klasse, élite, maatschappelijke categorie? Men komt waarschijnlijk het meest dicht in de buurt, indien men de bureaucratie een maatschappelijke categorie met tendens tot standsvorming noemt. Maar de vraag en het antwoord zijn hier niet zo belangrijk. Het gaat hier niet zozeer om de bureaucratie zelf, maar om haar handelwijze naar de overige sociale collectieven toe.

De hele beschouwing in deze subparagraaf moest slechts twee inzichten verduidelijken. Ten eerste het inzicht, dat de bureaucratie bij alle onderdrukking en regelzucht politiek-ideeel een hybridisch verschijnsel was noch uitgesproken addellijk-conservatief, noch burgerlijk-liberaal (en natuurlijk helemaal niet aansluitend bij boeren, klein burgerij of 'Unterschichten'). Ofschoon aan het begin van 'onze' periode meer liberaal en aan het einde ervan meer conservatief, was de bureaucratie gedurende de hele periode halfslachtig, slechts in één doel heel duidelijk geïnteresseerd en dat was de opbouw van een sterke, door haarzelf gedragen staat. Ten tweede ging het om het verduidelijken van het inzicht, dat de bureaucratie in deze tijd probeerde om alle politieke macht, dus om alle mogelijkheden voor de gedragsbeïnvloeding van sociale collectieven, te monopoliseren. Vandaar ook het stelsel van verboden, censuur, verbod van politieke activiteit, van politieke periodes en van partijen. De bij Marx gevonden vacuum-these geeft meer begrip voor de omstandigheid, dat die poging tot politieke monopolisering ook succesvol was. Tenminste, voorzover de sociale collectieven zich direct op politiek terrein manifesteerden. Tot 1848 hield de bureaucratie de nog kleine groep van de burgerij in bedwang. Ofschoon de adel zich als eerste tegen de machtsaanspraken organiseerde, bleek deze groep op den duur onmachtig. Deels omdat de ideeën van de grondbezittende adel uiteindelijk een collectief, doelgericht handelen onmogelijk maakten<sup>231</sup>, en deels ook, omdat een deel van de adel in de bureaucratie geïntegreerd werd<sup>232</sup>. En dat de direct politieke manifestaties van de boeren en de kleine burgerij allerm minst politieke veranderingen van de bureaucratie konden afdwingen, zal uit de subparagrafen B en C voldoende duidelijk zijn.

Waar de vacuum-these echter geen rekening mee houdt, is dat de massa van de boe-

ren en de kleine burgerij toch indirect een grote maatschappelijke en politieke betekenis heeft. Deze 'klassen' heb ik tot nu toe alleen op sociaal-economisch en politiek niveau beschouwd. Aan het slot van de paragrafen B en C heb ik aangegeven, dat hun diffuse en ambivalente gedrag en oeridee een potentieel is voor een élite<sup>233</sup>. En die élite zou wel eens, zo suggereerde ik, voor grote delen van de boeren en de kleine burgerij de katholieke clerus kunnen zijn. Ik herinner in dit verband nog even aan wat in het vorige hoofdstuk over de verhouding tussen massa en élite gezegd is tussen beide kunnen, voor wat de aandacht voor ideële aspecten betreft, graduele dislocaties optreden<sup>234</sup>. Zodat we misschien kunnen zeggen, dat de 'klassenstrijd' tussen bureaucratie aan de ene kant en boeren en kleine burgerij aan de andere kant (de poging tot monopolisering van alle politieke macht door de bureaucratie), niet de vorm van directe politieke strijd aanneemt, maar verschuift naar de strijd tussen bureaucratie en clerus. En omdat het hier de elites van staat, resp. kerk betreft, ligt het voor de hand om te verwachten, dat de tegenstelling tussen staat en kerk centraal komt te staan.

Maar deze conclusie is op het moment nog veel te snel getrokken. Erger nog het is een conclusie zonder dat er historische feiten voor aangedragen zijn. Nu is eerst noodzakelijk om na te gaan of, en zo ja hoe er historisch-sociologisch een verband ligt tussen de traditionele middenklassen en de katholieke clerus. Dat zal in de volgende en laatste paragraaf van dit hoofdstuk gebeuren.

### 3. Katholicisme en traditionele middenklassen (boeren en kleine burgerij)

Eigenlijk zou ik in deze paragraaf voort moeten bouwen op de sociale en politieke gegevens over de traditionele klassen om dan van daaruit bij hun gebondenheid aan een confessie te komen. Maar onderzoekingen, die langs deze weg het verband tussen traditionele klassen en katholieken en het katholicisme leggen, zijn mij niet bekend. Er zijn wel wat schaarse gegevens bekend uit publicaties die de andere weg bewandelen, die dus van het katholicisme naar de sociale positie van de katholieken gaan. Vermoedelijk liggen er genoeg ruwe gegevens verborgen in de bestaande 'Landerstatistik', maar helaas ontbreken recente bewerkingen van deze primaire bronnen<sup>235</sup>. Daarom moet ik hier voornamelijk van een viertal oudere publicaties gebruik maken Rost (1911) en Schwer (1932) over het hele Duitse katholicisme en Offenbacher (1900) en een publicatie van het statistisch bureau van Baden (1928) over het katholicisme in Baden<sup>236</sup>. Toch bieden deze publicaties voldoende aanknopingspunten om het verband tussen katholieken en traditionele klassen in de negentiende eeuw globaal plausibel te maken.

Een eerste aanwijzing hiervoor geeft de territoriale verdeling van de confessies. Wie een godsdienstkarte van het Duitse gebied uit het begin van de twintigste eeuw legt naast godsdienstkarten over de zestiende, zeventiende en achttiende eeuw, komt tot de ontdekking, dat de negentiende eeuw met al die ingrijpende veranderingen

(Napoleontische tijd, saecularisatie, recht op vrije vestiging, urbanisatie en industrialisering) het oude beeld niet wezenlijk heeft veranderd<sup>237</sup>. Offenbacher stelt voor het land Baden hetzelfde vast. Ook de formering van het groothertogdom Baden uit een aantal voorheen gescheiden wereldlijke en 'geestelijke' territoria (1803 - 1806) veranderde daar niets aan. De massa van de katholieke bevolking bleef in de oude gebieden. De voormalige 'geestelijke' territoria bleven grote gesloten katholieke regio's<sup>238</sup>.

Aardig wordt de territoriale verdeling, wanneer we letten op de aard van de gebieden, waar de katholieken domineren. Eén van de stellingen van Rost is, dat sinds de Reformatie, of eigenlijk beter sinds de doorvoering van het principe cuius regio, eius religio, de steden en de vruchtbare dalgebieden meer door protestanten, de onvruchtbare gebieden op het platteland en de bergachtige streken meer door katholieken bewoond werden<sup>239</sup>. Offenbacher bevestigt voor Baden dit beeld. Hij verdeelt het gebied langs de Rijn in drieën: de Rijnvlakte ten noorden van het riviértje de Alb (het riviértje, dat iets ten zuiden van Karlsruhe Baden doorsnijdt), de Rijnvlakte tussen de Alb en Bazel en tenslotte het Rijndal van Bazel tot aan de Bodensee. Opvallend is nu, dat in deze volgorde volgens Offenbacher het katholieke element sterk toeneemt, terwijl de vruchtbaarheid en het economische rendement afneemt<sup>240</sup>. Het eerstgenoemde gebied was vanaf het begin centrum van de Badense handel en industrie. Het had een betere agrarische structuur (geen monocultures) en een betere infrastructuur dan de zuidelijke gebieden. Dit laatste met name ook door de goed bevaarbare Neckar en Rijn. Vanaf Kehl - ter hoogte van Straatsburg - was de Rijn voor grote schepen echter niet meer bevaarbaar en in het algemeen werd naar het Zuiden toe de 'verhaltnismässige Unterschlossenheit' steeds groter<sup>241</sup>. Maar terwijl ten Noorden van de Alb slechts 20% van alle Badense katholieken wonen (en 50% van de protestanten), wonen er in het zuidelijkste deel 30% van de katholieken (en 5% van de protestanten).

Dit waren percentages van rond 1900. Maar er zijn ook wat gegevens bekend van rond het jaar 1825. Het statistisch 'Landesamt' van Baden becijferde in 1928, dat toen - in 1825 dus - slechts één derde deel van de katholieken verstrooid in de vruchtbare Rijnvlakte woonde (N.B. in Baden was toen grofweg twee derde van de bevolking katholiek en één derde protestant!). Twee derde van de katholieken woonde in de qua bodemgesteldheid minder vruchtbare gebieden. En met name het Zwarte Woud, het Odenwald en de streken rond de Bodensee waren volledig katholieke streken. Frappant is voorts, dat hoe hoger het heuvel- en bergland is, des te groter ook het aandeel van katholieken aan de totale bevolking wordt. Op een hoogte van 700 tot 1000 meter bijvoorbeeld zou in 1825 91% van de mensen katholiek zijn, terwijl dat aandeel op een niveau onder de 200 meter 56,1% is<sup>242</sup>.

De waarneming van Rost, dat in heel Duitsland de katholieken, vergeleken met de protestanten, meer op het platteland en minder in de steden woonden, gaat ook voor

Baden op. Gegevens uit 1825 wijzen aan, dat naarmate een gemeente groter was, het aandeel van de katholieken aan de bevolking afnam. In de kleinste gemeenten was vier vijfde deel van de mensen katholiek, in de grootste nauwelijks de helft. De meerderheid van het katholieke bevolkingsdeel leefde in de gemeenten van 500 tot 3000 inwoners. En de zeer kleine gemeenten, vlekken en buurtschappen in de bergstreken en de ontoegankelijke gebieden van het heuvelland waren vrijwel uitsluitend katholiek. In de steden tussen de 5000 en 10.000 inwoners woonden slechts 3%, in die boven de 10.000 inwoners slechts 5,4% van alle katholieken<sup>243</sup>. Opvallend is voorts, dat er ook verhoudingsgewijs weinig katholieken leefden in de agrarische regio's vlakbij de grotere steden<sup>244</sup>.

Directe en harde gegevens over de economische positie van de katholieken in de eerste helft van de negentiende eeuw zijn schaars. De conclusies zullen getrokken moeten worden uit de combinatie van de zojuist vermelde gegevens over de territoriale verdeling met gegevens uit de tijd rond 1900. Daarbij kunnen dan enkele minder harde, d.w.z. niet op empirisch onderzoek gebaseerde aanwijzingen, dienen om de conclusies te versterken. Eerst nu iets over de economische positie van de katholieken rond 1900.

De algemene teneur van het boek van Rost is, dat de katholieken in de secundaire en tertiaire sector ondervertegenwoordigd en in de primaire sector oververtegenwoordigd zijn. Verder geldt, dat overal waar een intensievere, meer kapitaal vereisende bedrijfsvoering en een hogere opleiding vereist zijn, het aandeel van de katholieken kleiner en dat van de protestanten groter wordt<sup>245</sup>. Opvallend is dat laatste in de landbouw. Daar zijn de katholieken over het geheel genomen dus oververtegenwoordigd (dat wil dus zeggen, dat het percentage katholieke landbouwers hoger is dan het percentage, dat het aandeel van de katholieken aan de gehele bevolking uitdrukt). Het percentage zelfstandigen en medebezitters van bedrijven is zelfs groter dan bij de protestanten. Maar uit de tabellen, die Rost verschaft, kan men direct opmaken, dat de katholieken in het middenkader, dat is in de groep, die Rost aanduidt als het 'wetenschappelijk, technisch of commercieel gevormd bestuurs- en toezichthoudend, alsmede het administratieve personeel', in alle sectoren, dus ook in de landbouw, sterk ondervertegenwoordigd is<sup>246</sup>. We mogen daarom aannemen, dat de katholieken minder dan de protestanten deel hebben gehad aan de schaalvergroting en kapitalisering van de landbouw dan de protestanten. Wanneer we daarbij bedenken, dat bijvoorbeeld in Zuid-Duitsland de grote meerderheid van de boerenbedrijven klein en middengroot zijn, dan kunnen we ook aannemen, dat de katholieken in de landbouw aan het begin en aan het einde van de eeuw vooral te vinden waren bij de kleinere agrarische bedrijven, met weinig of geen personeel. En het feit, dat katholieken ondervertegenwoordigd zijn in de regio's vlakbij de grotere steden, betekende dat katholieken verhoudingsgewijs minder aanwezig waren in bedrijfstakken, die profiteerden van dichtbijzijnde, groeiende en koopkrachtige markten (m.n. groente,

fruit). De katholieken hadden dus ook minder deel aan de intensivering en differentiering in de landbouw<sup>247</sup>. Typerend is voorts het gegeven, dat in Baden de schuldenlast, die in protestantse streken op de boerenbedrijven rustte, kleiner was dan in de katholieke streken<sup>248</sup>. In het algemeen is het dus aan te nemen, dat de katholieken in de landbouw minder van de kapitalistische ontwikkeling hebben geprofiteerd en minder in de lucratieve sectoren van de landbouw aanwezig waren dan de protestanten.

Hetzelfde beeld is ook van toepassing op de andere sectoren. Slechts een paar opmerkingen hierover. Katholieken zijn minder dan de protestanten in de lucratieve beroepen te vinden<sup>249</sup>. Offenbacher berekent voor Baden dat katholieken aanzienlijk minder kapitaalkrachtig zijn dan protestanten<sup>250</sup>. Ze zijn oververtegenwoordigd in de takken van nijverheid, waar eenmansbedrijfjes domineren<sup>251</sup>. Schwer en Bauer signaleren voorts het nagenoeg ontbreken van een katholieke laag van ondernemers (wat het ontstaan van een anti-kapitalistische gezindheid onder de katholieken niet bemoeilijkt)<sup>252</sup>. En dat katholieken zich langzamer losmaakten uit de traditioneel agrarische leefwereld, blijkt ook uit het feit, dat ze zich veel minder richtten op de moderne vormen van onderwijs (georiënteerd op techniek, handel en verkeer) en niet te vergeten ook minder op studies, die een carrière in overheidsdienst mogelijk maken. Katholieken zijn dan ook zeer sterk ondervertegenwoordigd bij de categorie van de hogere ambtenaren<sup>253</sup>.

Deze gegevens over de economische positie van de katholieken zijn afkomstig van materiaal, dat rond 1900 verzameld is. Maar er zijn ook wat aanwijzingen uit vroeger tijd

Offenbacher neemt aan, dat de voor katholieken ongunstige vermogenspositie al veel langer aanwezig was. Hij noemt in dit verband enkele geschriften uit 1773, alsmede een decreet van de keurvorst van Baden uit 1799, waarin geklaagd wordt over de achterstand in welvaart van de katholieken<sup>254</sup>. Schwer zet uiteen hoe in de laatste decennia van de achttiende eeuw niet alleen verlichte katholieken, maar ook katholieken van onverdacht orthodoxe zijde zich zorgen maakten over de achterstand, die de 'geestelijke' territoria hadden op o.a. het gebied van de algemene welstand, van de manufactuur, de wijnbouw, de handel en het verkeer<sup>255</sup>. Als zeker mag voorts gelden, dat de katholieken in de eerste helft van de negentiende eeuw in de door protestantse vorsten bestuurde staten vrijwel niet tot de bureaucratie, dat is tot de hogere lagen van het ambtenarenapparaat behoorden. Bauer meent, dat in Württemberg van alle ambtenaren slechts één tiende katholiek was en dat er in de hogere lagen van het apparaat helemaal geen katholieken voorkwamen<sup>256</sup>. Volgens Blickle was in Württemberg bij een verhouding van één katholiek op twee protestanten op de totale bevolking, die verhouding in het bestuursapparaat 1 op 50<sup>257</sup>. Rost en Bachem halen een nota aan, die Napoleon in 1810 door zijn minister van buitenlandse zaken aan het hof van Baden deed toekomen. In die nota wordt de bevreesding uitgesproken over het feit,

dat de katholieken in Baden, toch twee derde van de totale bevolking deel uitmakend, uitgesloten waren van de 'Geschäften und Staatsamtern',<sup>258</sup>.

Deze gegevens en ook het feit, dat de katholieke kerk in de eerste helft van de negentiende eeuw begon de massa van de 'Unterschichten' te verliezen<sup>259</sup>, maken plausibel, dat de katholieken als geheel zeer sterk geworteld waren in de klassen van de boeren en de kleine burgerij<sup>260</sup>. Hun levenswijze was nog getekend door het pre-industriële tijdperk. Nog woonden de meesten van hen in 'Reservaträume vorkapitalistischer und vorindustrieller Wirtschaft' (Bauer), in een sociale wereld, waarin nog genoeg sporen waren om het verval van de economie van 'Das ganze Haus' waar te nemen en ernaar terug te verlangen. Want ondanks het isolement van de 'Reservaträume', wordt de voorindustriële agrarische produktiewijze fundamenteel aangetast. Dat is al aangeduid in de paragrafen 1 en 2 van dit hoofdstuk.

Tot de sfeer van de oude, agrarische produktiewijze, tot de sociale wereld in de relatief geïsoleerde dorpen, vlekken, buurtschappen en kleine steden behoort ook het gegeven, dat de religie veelal het belangrijkste sociale bindmiddel is<sup>261</sup>. Ten onrechte wordt er in de sociale geschiedschrijving ternauwernood aandacht besteed aan de betekenis van de religie en van de clerus voor het leven van de boeren en de kleine burgerij<sup>262</sup>. Het kerkgebouw was in de kleine gemeenschappen, vooral op het platteland, meestal de enige plaats, waar de gemeente als geheel bij elkaar kon komen, de enige plaats ook, waar vrouwen en kinderen in de gemeenschap waren opgenomen en elkaar buiten de familiekring en de school konden treffen. En net zoals dat in heel pre-industrieel Europa het geval was, werden in de kerk niet alleen de geestelijke zaken, maar ook de profane zaken van de gemeenschap afgehandeld<sup>263</sup>.

Eigenlijk is het onderscheid tussen geestelijke en profane zaken voor de verhoudingen, waarbinnen de meeste katholieken leefden, niet adequaat. Feitelijk bestond er nog een weliswaar bedreigde, maar toch nog voldoende herkenbare eenheid van sociale, politieke en kerkelijke gemeente. Nog was de situatie zo, dat de kerk in de katholieke gebieden en voor het zelfverstaan van de traditionele klassen een - om met Metz te spreken - vanzelfsprekende maatschappelijke plausibiliteit, universaliteit en normativiteit bezat<sup>264</sup>.

De kerk was vooral de plaats, waar alle belangrijke gebeurtenissen van het leven in een grote religieuze orde bij elkaar gebracht werden: geboorte, huwelijk, dood, maar ook misoogsten, honger, ziektes en andere catastrofes en niet te vergeten de morele verplichtingen en eisen jegens elkaar, de landsheer en de kerk. En het spreken van de kerk in de persoon van de dorps- of kleine stadspastoor werd daarbij geleid door enkele, precies bij de leefwereld en de denkstijl van de traditionele klassen aansluitende ideeën (natuurlijk gaat het hier om ideaaltypen). Een van die ideeën, die in de leer van de kerk en in het leven van de traditionele middenklassen doorklonk, was dat van duur en continuïteit. In de tijdsbeleving kende men niet de noodzakelijkheid of de waarde van de vooruitgang. De noties 'alt', 'gut' en

'gerecht' golden bijna als synoniem. Geen schepping van nieuw recht was het doel, maar het zoeken naar het oude recht, of zoals het in deze tijd steeds meer wordt, het herstel van het oude recht. Een ander idee was, dat de hiërarchie van de sociale groepen een parallel had in de eeuwige hemelse orde. En daarmee verbonden: individuen werden niet als afzonderlijke personen beschouwd, maar allereerst als leden van een sociaal geheel. En dat alles werd verbonden met het geloof, dat de voorzienigheid Gods elk individu kwalificeert tot bepaalde vermogens en eigenschappen en daarmee tot een bepaalde plaats in een geboorte- of een beroepsstand<sup>265</sup>.

Zoals al eerder gezegd, was de pastoor in de kleine gemeenschappen van boeren en kleine burgerij feitelijk de intellectuele voorganger bij uitstek. Hij vormde de band tussen de massa van deze groepen en de politieke, technische en ontwikkelde wereld<sup>266</sup>. Dat is ook niet verwonderlijk, want voor deze mensen vormde de religie, of eigenlijk beter: de katholieke confessie de best kenbare en best georganiseerde 'Erfahrungszusammenhang'<sup>267</sup>. Dat wil in dit verband zeggen, dat middels de confessie en middels de lagere clerus alle aspecten van het menselijk leven bij elkaar gebracht, verklaard en geïnterpreteerd werden.

Men zou kunnen zeggen, dat de clerici de organische intellectuelen vormen van de katholieke massa van de boeren en de kleine burgerij. Gramsci heeft, zoals bekend zal zijn, het begrip 'organische intellectuelen' geïntroduceerd. Hij schrijft: 'Iedere maatschappelijke groep die ontstaat omdat zij een essentiële functie vervult op het gebied van de economische produktie, schept tegelijkertijd, op organische wijze, één of meer lagen intellectuelen die de groep homogeniteit verschaffen en haar bewust maken van haar functie niet alleen op economisch, maar ook op sociaal en politiek gebied ...'<sup>268</sup>. Organische intellectuelen zijn degenen, die de principes en problemen van de praxis van een sociaal collectief uitwerken en coherent maken en daarmee de massa tot één cultureel en sociaal blok samensmeden<sup>269</sup>.

Hier moet nog wel iets bij gezegd worden. Phayer toont voor Beieren aan, dat de lagere clerus in 'onze' periode zich - waarschijnlijk met uitzondering van de aanhangers van de katholieke Aufklärung<sup>270</sup> - verbonden bleef met de traditionele klassen<sup>271</sup>. Ook de bovengenoemde gegevens over de economische positie van de massa van de katholieken geven niet aan, dat de clerus zich losmaakte van de boeren en de kleine burgerij. Waarschijnlijk integendeel. Volgens Phayer beschouwde de clerus de 'Unterschichten' en de opkomende bourgeoisie als 'Unkraut im Weizen'<sup>272</sup>. Maar dit betekent, dat de lagere clerus, die zich identificeert met de traditionele klassen ook deelt in het relatieve isolement van de kleine dorpsgemeenschappen en steden. Zij waren in beginsel alleen binnen die lokale gemeenschappen organische intellectuelen. Als groep zal hun sociale cohesie en daarmee hun functioneren op boven-locaal niveau dus gering zijn geweest.

Maar Gramsci spreekt van één of meer lagen van organische intellectuelen. De lagere clerici waren via de organisatie van het instituut 'kerk' sociaal verbonden

met de hogere clerus en met de groep van de katholieke lekenintelligentsia en de theologen. In termen, die ik in een vorig hoofdstuk gebruikt heb, zou men kunnen zeggen, dat als denkcollectieven beschouwd, de massa van de katholieken, geworteld in de traditionele klassen, een grote exoterische kring vormt, terwijl de direct met hen verbonden lagere clerici, maar vooral de hogere clerici, de lekenintelligentsia en de theologen de meer esoterische kringen vormen.

Maar deze hiërarchie van kringen is voornamelijk alleen in sociaal-historisch opzicht enigszins plausibel. Hoe het centrum van de denkstijl, dus hoe de oerideeën van de traditionele klassen doorwerken in het denken van de meer esoterische kringen en dan met name in de theologie, dat moet in de volgende hoofdstukken naar voren komen.

Tenslotte dan de conclusies, die we uit deze derde paragraaf, gecombineerd met de vorige twee kunnen trekken. Deze conclusies zijn heel eenvoudig.

De situatie van de boeren en van de kleine burgerij was, zoals ik in de paragrafen 1B, 2B en C heb geprobeerd weer te geven, allerm minst rooskleurig te noemen. En nu we weten van de nauwe sociale band tussen deze klassen en de clerus, lijkt het gerechtvaardigd om aan te nemen, dat de clerus, zo niet altijd in de misère zelf, dan toch veelal wel deelde in de perceptie van de oorzaken van de misère. En dat houdt in, dat de clerus vermoedelijk ook deelde in de welhaast onvermijdelijke conservatieve tendensen in deze klassen. Ik noem die tendensen welhaast onvermijdelijk. Ik hoop, dat nu duidelijk is geworden, dat de levensverhoudingen, waarin deze klassen verkeerden en de processen, die hen bedreigden - burgerlijke hervormingen, van bovenaf en over hun hoofden heen voltrokken, industrialisering en pauperisering - hen eigenlijk geen andere keus lieten dan een verlangen naar herstel van het oude recht. Of een diffuus verlangen naar de invoering/herinvoering van een sociaal-economisch systeem, waarin zij als een integraal element opgenomen waren. Voorzover het een verlangen naar het verleden was, werd dat verleden natuurlijk voor een deel geïdealiseerd. Maar daarmee is dat verlangen nog niet als geheel zinloos te begrijpen. De traditionele klassen konden weten, dat het verleden hen misschien minder individuele vrijheid, maar vanuit het perspectief van de jaren '30 en '40 van de vorige eeuw toch meer economische en sociale bestaanszekerheid had gegeven.

Aan te nemen is nu ook, dat de conservatieve oeridee - die in het adellijk conservatisme a.h.w. in 'Reinkultur' voorkomt, maar die ook affiniteiten heeft met de diffuse oerideeën van de boeren en de kleine burgerij - ook in het denken van de clerus zijn invloed zal laten gelden. Daarbij kunnen we dan in de eerste plaats denken aan de begrippen duur, traditie en continuïteit. En natuurlijk worden die begrippen verbonden met het verlangen naar een stabiele, op religieus-ethische grondslagen gevestigde maatschappelijke orde. Een orde, die wellicht met aan het verleden ontleende beelden en begrippen wordt aangeduid. Hoogstwaarschijnlijk zullen



ook één of meer van de elementen van de conservatieve oeridee in het denken van de clerus een rol spelen. Natuurlijk zal dat oriëntering op bovenindividuele waarden zijn (boven, 86 vv.). Vrijwel zeker ook het kwalitatief vrijheidsbegrip. De aanwezigheid van de andere genoemde elementen (de aandacht voor het concrete, eventueel zich manifesterend in organologisch denken en het daarmee vaak verbonden anti-rationalisme) zal afhangen van het niveau, waarop reflectie binnen de esoterische kring plaats vindt.

De verbondenheid met de traditionele klassen zal zich ook uiten in een zekere ambivalentie een volledig herstel van het oude recht of een handhaving van de bestaande situatie zal niet mogelijk zijn het verleden en het heden bevatten te veel juist ook voor de middenklassen nadelige aspecten (b.v. horigheid en afhankelijkheid van de adel). Zeer waarschijnlijk is ook, dat de angst van de traditionele klassen, angst voor sociaal-economische deklassering op één of andere manier de denkstijl van de clerus zal kleuren. Die angst kan zich manifesteren, zoals ik heb aangewezen in afkeer/onbegrip van verschijnselen als industrialisering en mechanisatie, van grote steden, van groepen als 'Unterschichten', opkomende bourgeoisie en bureaucratie. Afkeer en verzet zal er ook zijn in de houding tegenover verlicht en liberaal gedachtengoed, tegen de liberale vrijheden, tegen volkssouvereiniteit, parlementair stelsel, constitutionalisme en democratie. In dit verband wijs ik nog op een omstandigheid, die de plausibiliteit van een manifestatie van sociale angst in het denken van katholieken en clerus groter maakt. In de laatste paragraaf is het zijdelings aan de orde geweest. Het betreft de minder geprivilegieerde positie, die de katholieken ten opzichte van de protestanten in de Duitse samenleving innemen. Of deze positie een specifiek katholiek inferioriteitsgevoel in de negentiende eeuw en in de eerste decennia van de twintigste eeuw opleverde, is in de katholieke literatuur geen topic meer<sup>273</sup>. Wel lijkt het gerechtvaardigd om te stellen, dat de achterstand van de katholieken op economisch, bestuurlijk, politiek en cultureel (het katholieke 'Bildungsdefizit'<sup>274</sup>) terrein, bij de katholieken in de negentiende eeuw een 'Überfremdungsangst' veroorzaakte<sup>275</sup>. Dat deze 'Überfremdungsangst' niet irreeel was, zal nog ter sprake komen. Hier gaat het slechts om de constatering dat de sociale angst van de traditionele klassen coïncideert met, of eigenlijk liever, verweven is met de 'Überfremdungsangst' van de katholieken en van de katholieke clerus.

Nu is het natuurlijk niet zo, dat alle hierboven genoemde aspecten ook altijd en in hun geheel in het denken van de organische intellectuelen, dus van de verschillende lagen van de katholieke clerus te vinden moeten zijn. Andere, niet met 'onze' methode te bevatten invloeden op het denken, voorts de verschillende 'invulling' van soortgelijke oerideeen en niet te vergeten de relatieve zelfstandigheid van het denken, mogen niet apriori, dat is zonder de confrontatie met historisch materiaal ter zijde gelaten worden.

Daarbij komt nog, dat men mag verwachten, dat de clerici niet onmiddellijk de

direct sociaal-economische belangen van de traditionele klassen zullen verdedigen. Er zullen, wat de inhoud van het denken betreft, graduele dislocaties bestaan. Het brendpunt van de interesses van de clerici zal wellicht niet direct bij de sociaal-economische problematiek van de traditionele klassen liggen, maar bij hun eigen problematiek. En die laatste wordt natuurlijk in belangrijke mate bepaald door de sociale omstandigheid, dat zij de dragende laag van het instituut 'kerk' vormen.

Over één aspect van hun problematiek kan nu al wat met zekerheid gezegd worden. We naderen nu de belangrijkste van de conclusies! In de subparagraaf over de bureaucratie heb ik gewezen op het hybridisch karakter van deze maatschappelijke categorie. Aanvankelijk werkend met liberaal-burgerlijke motieven, was de bureaucratie het belangrijkste instrument bij de ontféodalisering van staat en maatschappij en bewerkte ze de ontpolitisering van de traditionele corporaties en instituten. Maar in de loop van dit proces wierp de bureaucratie zichzelf steeds meer op als het enige centrum van bestuurlijke, juridische en politieke macht. Naarmate de bureaucratie er in slaagde om daadwerkelijk de traditionele politieke machten te ontpolitiseren, nam ze zelf in het ontstane politieke vacuum plaats en wierp ze feitelijk zichzelf op als de enige algemene stand. Nu we echter weten van de politieke onmacht van de traditionele klassen en van hun verbondenheid met hun organische intellectuelen, de clerici, ligt het voor de hand, dat wilde de bureaucratie macht verkrijgen over de traditionele klassen, één van de belangrijkste middelen daarbij de greep op de clerici zal zijn. De kerk, hier beschouwd als een door de clerus geleid instituut, was in de achttiende eeuw een aanzienlijke macht in Duitsland. En natuurlijk zal de invloed van clerus en kerk na de saecularisatie aan het begin van de negentiende eeuw - waarover in het volgende hoofdstuk meer - op handelen en denken van de traditionele klassen niet onmiddellijk verdwenen zijn. De bureaucratieën moesten wel gebruik maken van de religieuze en zedelijke krachten, waarover de clerici, zo dacht men algemeen, de beheersing hadden. Want alleen dan konden zij ten aanzien van de traditionele middenklassen hun politieke hegemonie bewerkstelligen. Zij moesten dus volgens het adagium van Napoleon handelen: 'Commander par le pape aux consciences'.

We kunnen nu de hypothese formuleren, dat de strijd tussen traditionele middenklassen en bureaucratie zal verschuiven naar de tegenstelling tussen clerici en bureaucratie. Althans, voorzover het de katholieken onder de leden van de traditionele middenklassen betreft. En omdat het hier gaat om de leidende sociale groepen in kerk en staat, mag men verwachten, dat de 'klassenstrijd', waar het de traditionele middenklassen betreft, verschuift naar de tegenstelling tussen kerk en staat. Die tegenstelling zal niet alleen voor de kerk zelf een beslissend item zijn, maar ook voor de staat en voor de gehele maatschappij. De traditionele middenklassen vormen immers een zeer aanzienlijk deel van de toenmalige maatschappij. Belangrijke klassenconflicten zullen dus niet de gestalte aannemen van een onmiddellijke strijd met economische en politieke inzet, maar de strijd zal zich concentreren op een

segment van het politieke niveau van het gebouw, dat de maatschappij vormt. En daar, op dat segment speelt zich de tegenstelling tussen kerk en staat af. De inhoud van de conflicten tussen die beide instituties zal in het vervolg de externe kerkpolitiek genoemd worden ('extern', omdat deze vorm van kerkpolitiek onderscheiden moet worden van de interne kerkpolitiek, dus van de binnenkerkelijke conflicten).

Maar eigenlijk ben ik met deze woorden over kerkpolitiek al iets te ver gegaan. Want de dingen zijn tot dusver alleen nog maar in een sociaal-historisch perspectief en met het oog op sociale grootheden als de bureaucratie en de massa van de traditionele middenklassen bekeken. Dat is echter nog maar een begin. Want nu is het noodzakelijk om na te gaan op welke wijze de staten de kerk aanpakken. En voor ons nog belangrijker op welke wijze de kerk daarop reageert. En in die reactie van de kerk zal ongetwijfeld ook de theologie een rol vervullen (hetgeen overigens nog niet apriori behoeft te betekenen, dat de theologie geheel opgaat in die extern-kerkpolitieke rol). In het eerstvolgende hoofdstuk zal nu het handelen van de staat ten opzichte van de kerk bekeken worden. En in het daarop volgende hoofdstuk zal de reactie van de katholieke kerk ter sprake komen ('kerk' wordt dan in de breedste zin van het woord verstaan als cultureel-ideeel en sociaal middelpunt van het katholicisme).

#### IV. 'SAKULARISATION' EN 'STAATSKIRCHENTUM'

In het vorige hoofdstuk heb ik o.m. laten zien, hoe de overgang van stand naar klasse en de daarmee gegeven politieke onmacht van de traditionele standen, een politiek vacuum creëerde. De bureaucratie maakte gebruik van dat vacuum. Zij wierp zich op als het enige legitieme centrum van politieke machtsuitoefening. Voorts is ter sprake gekomen, dat de clerici voor een groot deel van de boeren en de kleine burgerij als organische intellectuelen functioneren. Ik heb toen gesuggereerd, dat de strijd tussen de traditionele klassen en de bureaucratie, een strijd die gezien de werkelijke belangen tegenstellingen tussen deze groepen logisch is, in de historische werkelijkheid niet plaats kon vinden, maar verschuift naar de tegenspraak tussen bureaucratie en clerus, en daarmee naar de tegenspraak tussen staat en kerk.

Het laatste kan ook in een hypothese geformuleerd worden. De hypothese luidt dan, dat voorzover het de klassen van de boeren en de kleine burgerij betreft, de maatschappelijke hoofdtegenspraak zich niet direct manifesteert in de klassenstrijd, maar in de tegenspraak tussen bureaucratie en clerici, tussen staat en kerk. De politieke strijd verschuift naar de kerkpolitieke strijd. In methodologisch opzicht is deze hypothese het resultaat van de door mij al genoemde regel van Althusser de tegenspraken in de basis - die zich bovenal op het niveau van de klassenstrijd manifesteren - determineren in laatste instantie welke tegenspraken op welk niveau de dominerende zijn<sup>1</sup>. In het vorige hoofdstuk heb ik immers de tegenspraken in de basis en in een theoretische constructie de daarmee direct verbonden klassen aan bod laten komen.

Die hypothese moet nu verder onderzocht worden. Tot dusver heb ik over de bureaucratie nog in algemene en formeel-theoretische termen gesproken. Nu is het zaak om na te gaan op welke manier de bureaucratie de clerus en de kerk aanpakt. Daarna zal de reactie van de clerus en de kerk beschreven worden. En wil het holistisch aspect van de marxistische methode, die ik voorsta (zie hfdst. I, par. 1) hier gehonoreerd worden, dan mag de strijd tussen kerk en staat niet op zichzelf, los van de onderliggende theoretisch geconstrueerde klassentegenspraak, behandeld worden. In de historische gegevens over de directe strijd tussen kerk en staat moet ik kunnen aanwijzen, dat indirect ook de klassenstrijd tussen bureaucratie aan de ene kant en boeren en kleine burgerij aan de andere kant een rol speelt. Indien de historische feiten een dergelijke rol niet kunnen bevestigen, mag de hypothese als gefalsificeerd beschouwd worden.

Voor dat ik begin een paar opmerkingen van methodologische aard. In de volgende twee hoofdstukken zal historisch materiaal gepresenteerd worden. Maar het zal hier niet gaan om geschiedschrijving in de zin van het verhalen of reconstrueren van fysische en mentale feiten en gebeurtenissen op grond van primaire bronnen. Wat in dit en het volgende hoofdstuk zal gebeuren, is het volgende. Me baserend op secundaire historische literatuur en uitgaande van het holistisch aspect van de marxistische

methode, worden enkele historische feiten en gebeurtenissen aangestipt. En die historische feiten en gebeurtenissen vormen dan de richtinggevende context voor de ordening van de politieke en culturele lotgevallen van de traditionele klassen in hun strijd met de bureaucratie. En dat betekent in dit geval, dat die context richtinggevend is voor de geschiedschrijving van de kerkelijke en culturele - incl. theologische - geschiedenis van het katholicisme in de eerste helft van de negentiende eeuw.

Anders gezegd de hypothese over de dominantie van de tegenspraak bureaucratie en clerici, staat en kerk zal hieronder het criterium zijn bij het selecteren van een paar historische verschijnselen. Die historische verschijnselen zijn enkele momenten uit de stroom van feiten en gebeurtenissen. Ik neem op grond van mijn methode en op grond van het in het vorig hoofdstuk vermelde historisch materiaal echter aan, dat die momenten significant zijn voor het begrijpen van de dynamiek van de kerkelijke en culturele geschiedenis van het katholicisme. Die enkele historische momenten bepalen in mijn optiek de totaliteit, waarbinnen de geschiedenis van het katholicisme geplaatst moet worden. Dat wil zeggen, dat ik aanneem, dat de relatie van andere historische feiten en gebeurtenissen aan die richtinggevende context, aan die significante historische momenten, de eerstgenoemde feiten en gebeurtenissen in een zinvolle, dat is hier begrijpbare, eenheid brengt.

De woorden 'richtinggevend' en 'significant' kunnen misschien een beetje verduidelijkt worden met inzichten, die ik in de eerste paragraaf van het eerste hoofdstuk weergegeven heb. De context oftewel de totaliteit is de ruimte, waarbinnen het onderzochte denken en handelen van historische actoren begrensd, geselecteerd en richting gegeven wordt<sup>2</sup>. En ook, de individualiteit van actoren kan alleen maar terluks benaderd (niet bereikt) worden, alleen maar via de manier, waarop hun denken en handelen opkomt uit en weer inwerkt op de totaliteit<sup>3</sup>.

Nu komt natuurlijk de vraag op, hoe men kan weten, dat het aanstippen van de historische feiten en gebeurtenissen hieronder ook waar is. Die vraag moet ik hier op een conventionele manier beantwoorden. Wat in het vorige hoofdstuk is gebeurd en wat in de twee nu volgende hoofdstukken zal gebeuren, is het opbouwen van een interpretatie van een aantal gegeven en in de secundaire literatuur reeds beschreven feiten en gebeurtenissen. Feiten en gebeurtenissen zelf spreken echter zelden over de samenhang, waarin ze staan. Een interpretatie is niet in de pure facticiteit van de geschiedenis te vinden. Daarom gaat een interpretatie altijd de concrete feiten en gebeurtenissen te boven. Maar dit betekent natuurlijk niet, dat men naar willekeur uitspraken kan doen over de geschiedenis. De presentatie van feiten en gebeurtenissen in een geregelde orde betekent, dat in de tekst aanspraak wordt gemaakt op waarheid. Dat wil zeggen, dat de tekst de lezer de claim voorhoudt, dat de orde van de stof recht doet aan de concrete feiten en gebeurtenissen. Maar de toetsing op waarheid kan in laatste instantie niet in de tekst zelf plaatsvinden.

De historisch geïnteresseerde lezer zal zelf moeten uitmaken of hier aan de feiten en gebeurtenissen recht wordt gedaan.

Een andere vraag is of de gepresenteerde feiten en gebeurtenissen ook in waarheid de richtinggevende context van de theologische lotgevallen zijn. Een antwoord op die vraag kan ik op het moment niet geven. In de hoofdstukken III, IV en V wordt een interpretatie gegeven van de omvattende context van de katholieke theologie in de eerste helft van de negentiende eeuw in Duitsland. In hoofdstuk VI (over de katholieke Tübinger faculteit) en in hoofdstuk VII (over Staudenmaier) komt de theologie ruimschoots ter sprake. Dan zal moeten blijken of de geregelde orde, waarin hier de feiten en gebeurtenissen als context gepresenteerd worden, waarlijk iets te zeggen heeft over de ontwikkelingen in de theologie.

### 1. 'Sakularisation'

De Duitse katholieke kerk was in de achttiende eeuw niet alleen buitengewoon rijk, maar op grond van haar juridische positie in het 'Reichskirchensystem' van het Duitse Rijk ook buitengewoon machtig<sup>4</sup>. Het Duitse Rijk kende binnen zijn grenzen de constitutionele verwevenheid van kerk en staat. Dat betekende onder meer, dat katholieke bisschoppen en abten, rijksvorsten met meer of minder grote territoria waren, dat de keizer de opperste beschermheer van de rijkskerk was, dat de circumscriptie van de bisdommen deel uitmaakte van de 'Reichsverfassung' en dat geestelijke vorsten en keurvorsten deel uitmaakten van rijksdag en rijksregering<sup>5</sup>. Geen wonder, dat de kerk in het proces van ontpolitisering van de traditionele machten ook aangepakt werd.

Al in de achttiende eeuw hadden absolutistische vorsten kerkelijke gebieden en goederen gesaeculariseerd<sup>6</sup>. De saecularisatieprojecten van Frederik II (1741/42, 1756/57) waren het meest vergaand. De politiek van deze verlicht-absolutistische vorsten jegens de kerk werd geleid door het streven naar vergroting van de centrale staatsmacht. Maar daarbij werd die politiek begeleid door het verlicht natuurrechtelijk denken. De staat wordt daarin gezien als het resultaat van een stilzwijgend verdrag van individuen<sup>7</sup>. Maar als zodanig is de staat wel een soevereine instantie tegenover de concrete individuele burgers. Hij heeft de taak om voor de burgers vrede, vrijheid en bestaanszekerheid mogelijk te maken. Zijn legitimatie vindt de staat niet in de traditie en niet in een goddelijk fundament, maar in de betrokkenheid op het vrije individu<sup>8</sup>. In deze vorm van natuurrechtelijk denken wordt ook de kerk gezien als het resultaat van een stilzwijgend verdrag van individuen. Maar de kerk is dan wel ondergeschikt aan de soevereine macht van de staat. De staat is tevens verantwoordelijk voor de zorg voor de morele gezindheid van de burgers. En godsdienst en kerk worden veelal in functie van die zorg van de staat gezien.

De belangrijkste staatskerkrechtelijke principes, die met dit soort denken verbonden zijn, hebben niet alleen ten tijde van het absolutisme invloed gehad, maar

werkten ook door bij de bureaucratie in de negentiende eeuw. De bekendste zijn bisschoppen hebben alleen zeggenschap over geestelijke zaken, de 'aussere Religions-ubung' valt onder de jurisdictie van de staat, zodat priesters, voorzover ze zich daarmee bezig houden, in zekere zin als ambtenaren behandeld moeten worden, selectie, opleiding en ambtsuitoefening van clerici moeten daarom blijvend onder staats-toezicht staan, voorts kwam men op voor het recursus ab abusu (recht van leken om bij de wereldlijke overheid in beroep te gaan tegen kerkelijke misstappen) en voor het placetum regium (het recht van de vorst op toezicht op alle kerkelijke schriftelijke afkondigingen)<sup>9</sup>.

Niet alleen buiten de katholieke kerk waren er politieke en ideële voortekenen van de saecularisatie<sup>10</sup>. Von Aretin rekent tot de ideële verschijnselen, die de saecularisatie voorbereidden, ook het febronianisme. Het episcopalisme van Febronius, in de eerste plaats gericht tegen de groei van het monarchale gezag van de paus en opterend voor een nationaal-kerkelijke organisatie van de katholieke kerk, ging samen met het principe, dat de staat boven de kerk staat. En daardoor werd de basis gelegd voor de vernietiging van de politieke betekenis van de kerk<sup>11</sup>. De zogenaamde 'Emser Punktation' van 1786, waarin de Duitse keurvorst-aartsbisschoppen in febroniaanse geest zich tegen de jurisdictie van de paus over de nationale Duitse kerk richtten, wordt gezien als een voorbereiding op de onderwerping van de kerk aan de almacht van de staat<sup>12</sup>. Als 'Sturmzeichen der Sakularisation' wordt ook de katholieke discussie over de gebreken van de 'geestelijke' staten gezien en dan vooral ook de opvatting binnen de radicale katholieke Aufklärung, dat de economische achterstand van deze gebieden samenging met religieuze intolerantie, gebrek aan intellectuele vrijheid en afkeer van elke vorm van ontwikkeling<sup>13</sup>.

De grote saecularisatie van 1803 kwam voor de kerk dan ook niet geheel overwacht. De politieke praktijken van de verlicht-absolutistische vorsten en de interne discussies hebben wellicht de kerkelijke leiding onzeker gemaakt. En misschien is uit die onzekerheid te verklaren, dat katholiek verzet tegen de saecularisatie zo goed als geheel ontbrak<sup>13a</sup>.

De impuls tot de grote saecularisatie kwam in de vorm van de daden van het revolutionaire Frankrijk<sup>14</sup>. Einde 1794 verklaarde Frankrijk voor de bezette Duitse gebieden van de linker Rijnsoever, dat alle kerkelijke goederen en kerkelijke publieke rechten, met uitzondering van die van de parochies, toevielen aan de republiek. Daarmee was het lot van de 'geestelijke' gebieden op de linker Rijnsoever bezegeld. Na een tweetal coalitieoorlogen tegen Frankrijk en na een periode van diplomatiek geweld werd het Rijk bij de vrede van Lunéville (febr. 1801) gedwongen om definitief afstand te doen van de linker Rijnsoever. Maar tegelijkertijd werd in Lunéville besloten om vorsten, die daardoor gebieden verloren hadden, door saecularisatie van kerkelijke bezittingen en door mediatisering schadeloos te stellen ('mediatisering' verwijst naar het gebeuren, dat gebieden, die voorheen onmiddellijk gebaseerd waren

op de 'Oberlehenherrschaft' van de keizer, ingelijfd werden in een grotere 'leen', waardoor hun 'rijksonmiddellijkheid' verloren gaat, het Rijk bestond in 1803 formeel nog, het verdween in 1806). Augustus 1802 riep keizer Franz II een 'Reichsdeputation' te Regensburg samen, teneinde een plan voor een algemene schade-loosstelling uit te werken. Ofschoon in geheime verdragen tussen Frankrijk aan de ene kant en een aantal Duitse staten aan de andere kant de gebiedsveranderingen al vastgelegd waren, had de 'Reichsdeputation' nog zes maanden nodig voordat de 'Reichsdeputationshauptschluss' (hierna RDHS) gepresenteerd kon worden. April 1803 ratificeerde de keizer het besluit tot saecularisatie, waarmee het kracht van rijks-grondwet kreeg<sup>15</sup>.

De wijze, waarop het plan voor politieke herverdeling tot stand kwam, was natuurlijk heel eenvoudig de machtigste of de meest fortuinlijke vorsten slokten de minder machtigen en de minder fortuinlijken op<sup>16</sup>. De winnaars waren de grote en de middengrote staten, die meestal meer gebieden kregen, dan ze verloren hadden. Zo werd Pruisen met gebieden in het Noord-Westen uitgebreid. Maar vooral de Zuid-Duitse staten profiteerden van de saecularisatie Wurttemberg kreeg bijvoorbeeld het vier-voudige van zijn verloren gebied terug en Baden zelfs het zevenvoudige. Feitelijk coïncideerden in het hele gebeuren een aantal grote politieke machtsbelangen. Frankrijk wenste de vernietiging van het Duitse Rijk en de vorming van een aantal sterke Duitse staten als tegenwicht voor Oostenrijk en Pruisen. Pruisen wenste de vernietiging van de 'geestelijke' staten, omdat die naar de keizer tenderden en daarmee Oostenrijks macht zouden vergroten. En de Zuid-Duitse staten streefden naar een meer autonome positie<sup>17</sup>.

Maar er is meer te zeggen over de achtergronden van het RDHS. Daarom moet ik even ingaan op de inhoud ervan.

Daarbij moet een onderscheid gemaakt worden tussen de politieke saecularisatie en de saecularisatie van kerkelijke bezittingen. De eerste betreft de opheffing van de 'staatlke Hoheitsgewalt', van het 'imperium' van de geestelijke rijksstanden. Deze saecularisatie is in eigenlijke zin een compensatie voor het verlies van territoria op de linker Rijnsoever. De tweede betreft de vermogensrechtelijke saecularisatie, dat is de opheffing van het 'dominium' van kerkelijke dragers van vermogen (tot op de dag van vandaag lopen de meningen over de rechtmatigheid van deze vermogensrechtelijke saecularisatie uiteen)

Wat er nu globaal gebeurde was het volgende alle gebieden, die onder de wereldlijke heerschappij van een 'geestelijk' vorst stonden, werden ingelijfd bij een wereldlijk vorstendom. Bisdommen, abdijen, kloosters, stichten en ordes, die voorheen legitieme politieke macht uitoefenden, verloren die macht. De mediatisering betrof overigens ook een groot aantal kleinere wereldlijke gebieden, alsmede 44 van de 51 'rijksonmiddellijke' vrijsteden<sup>18</sup>.

De vermogensrechtelijke saecularisatie vloeide volgens de uitvoerders ervan



voort uit de politieke saecularisatie. Zij hield in, dat alle voor kerkelijk gebruik bedoelde bezittingen van een bisdom, met name die van de domkapittels en hun dignitarissen, voorts de bezittingen van rijksabdijen, kloosters en stiften aan de staat toevielen. Het RDHS vermeldde daarbij wel, dat de domkerken - bedoeld wordt de leiding van de diocesen - het recht en de mogelijkheid dienen te hebben om nieuw vermogen te verwerven<sup>19</sup>. Met het recht op vermogensverwerving van kloosters, stiften en abdijen lag dit anders. Het RDHS (par. 35) werd door de uitvoerders van de saecularisatie zo geïnterpreteerd, dat de vorst niet alleen alle bezittingen van de geestelijke rijksstanden (incl. abten) verkreeg, maar ook, dat alle bezittingen van niet-rijksonmiddellijke, zgn. 'landsassige' kloosters en stiften onder de jurisdictie van de landsvorst konden worden geplaatst. Met andere woorden, men meende, dat de landsvorst de 'freye und volle Disposition' over alle kloosters en stiften toekwam<sup>20</sup>. Formeel werd hierbij een uitzondering gemaakt voor de gesloten vrouwenkloosters. Die bleven onder jurisdictie van de bisschoppen staan. Maar feitelijk waren ook deze kloosters tot uitsterven gedoemd. De landsvorst bezat namelijk wel zeggenschap over de aanwezigheid van ordes en de toetreding van novicen. Zo had de landsvorst feitelijk ook deze kloosters in zijn greep<sup>21</sup>.

Uitgezonderd van de vermogensrechtelijke saecularisatie werden de vermogens van de plaatselijke parochies. Dat volgde uit het voorbehoud in par. 63 van het RDHS, waarin uitgesproken werd, dat elke religie in het ongestoorde genot van haar kerkelijke goederen mocht blijven. Maar omdat talrijke parochies geen eigen vermogen hadden en vermogensrechtelijk geheel op kloosters steunden, werd feitelijk een groot aantal locale parochies ook van hun materiele basis beroofd<sup>22</sup>.

Nog een uitzondering werd gemaakt voor 'Fromme und milde Stiftungen'. Die moesten als prive-eigendom beschouwd worden (par. 65 van het RDHS). Maar omdat er niets vastgelegd werd over de verschillen tussen deze 'Stiftungen' en andere kloosters, stiften en abdijen, kwam het er in de praktijk van de saecularisatie op neer, dat er nauwelijks dergelijke instellingen bleven bestaan<sup>23</sup>.

De conclusie mag zijn, dat in de praktijk alleen de niet van kloosters afhankelijke plaatselijke parochies de eigendomsgarantie op hun vermogen behielden<sup>24</sup>.

Alleen al op grond van de tot dusver vermelde gegevens kan men zeggen, dat de saecularisatie van 1803 een duidelijk politieke daad is, deels gehuld in een juridisch gewaad en uitgevoerd door absolutistische vorsten en hun bureaucratieën. Het was een politieke omwenteling, die van bovenaf door de machtigen, over de hoofden van de betrokkenen (kerk, kerkvolk, minder machtige vorsten en steden, onderdanen) heen uitgevoerd werd. Maar het is nodig om het hele gebeuren van de saecularisatie iets meer specifiek te interpreteren. Daarom ga ik nog even op de uitvoering en de gevolgen in.

De manier, waarop de saecularisatie werd uitgevoerd, verschilde per staat. Op het eerste gezicht opvallend hierbij is, dat de onteigening van kerkelijk goed in het

katholieke Beieren onder de Fransgezinde en verlichte eerste minister Montgelas het snelst, het radicaalst en het meest onverbiddelijk plaats vond<sup>25</sup>. In Beieren werd al in 1802 - toen de geheime onderhandelingen tussen Frankrijk en Beieren de situatie al duidelijk hadden gemaakt maar het RDHS nog niet bestond - een aanvang gemaakt met de confiscaties van de kloosters van de bedelorden. Zeer doelbewust en grondig streefde men in Beieren met de saecularisatie drie doelen na het wegwerken van het tekort in de staatskas, het aan de kant schuiven van de mendicanten, die als concurrerende belastinginners werden beschouwd en het opruimen van de laatste resten van de oude bestuursstructuur<sup>26</sup>. Terwijl Beieren en Württemberg vrijwel alle kloosters ophieven, handelde Pruisen wat gematigder. Omdat de mendicanten voor de zielzorg nodig waren en natuurlijk, omdat uit hun conventen vrijwel niets te halen was, liet men ze eenvoudigweg bestaan, evenals trouwens de meer arme stift<sup>27</sup>.

De gevolgen van de saecularisatie waren voor de staat, maar natuurlijk vooral voor de kerk zeer ingrijpend. Bijvoorbeeld voor de kloosters. Bijna 400 kloosters werden opgeheven. De kloosterlingen werden of simpelweg aan hun lot overgelaten of in verzamelkloosters bij elkaar gepakt, waardoor de groep van de kloosterlingen voorlopig veroordeeld was tot uitsterven<sup>28</sup>. Na 1807 bestond er in het gebied van het latere Duitse Rijk nog maar één benedictijnenklooster<sup>29</sup>.

Saecularisatie en mediatisering betekenden natuurlijk ook een ingrijpende politieke verandering. De territoriale en machtspolitieke verschuivingen waren groter dan die bij de Reformatie en de vrede van Westfalen<sup>30</sup>. De kerk verloor plotseling alle staatsrechtelijk legale pijlers van haar politieke macht. Alle 'geestelijke' vorsten verloren hun wereldlijk gezag. 3 161 776 katholieken werden plotseling onderdanen van andere vorsten. En die vorsten waren veelal protestant. Met uitzondering van Beieren en het ministaatje Hohenzollern was Duitsland nu een door protestantse vorsten geregeerd gebied<sup>31</sup>.

Voor de organisatie van het instituut 'kerk' was de saecularisatie desastreus. Het onmiddellijk wegvallen van de materiele basis van bisdommen, domkerken en domkapittels deed direct het bestuur van de kerk in ongerede geraken. Weliswaar schreef par 35 van het RDHS voor, dat de domkerken financieel gedoteerd dienden te worden, maar men ging er kennelijk tijdens de onderhandelingen van de Reichsdeputation van uit, dat een regeling op dit punt nog door kerk en staat getroffen moest worden. Die regeling nu kwam in de verwarde jaren van de Napoleontische tijd niet tot stand. Daarbij komt dan nog, dat par. 62 vaststelt, dat de bestaande diocesane inrichting behouden zal blijven, 'totdat een nieuwe regeling voor de inrichting van bisdommen 'auf reichsgesetzlicher Art' tot stand zou zijn gekomen. Ook die regeling kwam er voorlopig niet. Het Rijk verdween in 1806 en ook na de Napoleontische periode en de jaren van de bevrijdingsoorlogen duurde het enige tijd, voordat kwesties als de financiële dotering van de bisdommen, de verhouding kerk - staat, de inrichting en circumscriptie van bisdommen overeenkomstig de nieuwe

staatsgrenzen geregeld waren. Beieren kon pas in 1818, na de val van het ministerie Montgelas (1817), middels een concordaat deze zaken regelen. En in de Zuid-West Duitse staten duurde het zelfs tot 1827.

Het een en ander betekende, dat na 1803 bisschopszetels in snel tempo vacant raakten en dat de domkapittels - zeg maar de besturen van de diocesen - steeds minder functioneerden. Van de 15 rijksbisschoppen waren er in 1812 nog maar vijf, in 1819 nog maar drie overgebleven<sup>32</sup>. Door het wegvallen van honderden kloosters verdween natuurlijk vrijwel de gehele ordesgeestelijkheid. Maar de saecularisatie van de kloosters betekende ook, dat veel materiele steunpunten van de zielzorg wegvielen. Ook het aantal wereldgeestelijken verminderde aanzienlijk<sup>33</sup>. En natuurlijk werden door de saecularisatie ook de voorwaarden voor de aanwas van nieuwe geestelijke en intellectuele leiders voor de katholieke massa sterk aangetast. Kloosterscholen en andere aan kloosters verbonden studie- en opleidingsinstellingen waren verdwenen. Het aantal seminaries werd sterk uitgedund<sup>34</sup>. En in het algemeen werden de mogelijkheden voor studie en ontwikkeling van het katholieke volksdeel aanmerkelijk minder. Van de 18 katholieke universiteiten bleef er niet één over, zij waren alle 18 afhankelijk van gesaeculariseerde 'geestelijke' fundaties<sup>35</sup>.

De kerk, schrijft het Tubinger 'Theologische Quartalschrift' in 1819 terecht, is in deze jaren 'wahrhaft verwaist'<sup>36</sup>. Intellectuele en geestelijke leiders zijn schaars. Nog nooit was Duitsland zo ver geontclericaliseerd<sup>37</sup>.

Een conclusie kan uit deze gegevens nu al getrokken worden. De staat is er door het gebeuren van de saecularisatie in ieder geval al in geslaagd om de kerk en de clerus als wettelijk gelegitimeerde politieke machtsfactoren uit te schakelen - waarover meer aan het slot van dit hoofdstuk over saecularisatie en 'Staatskirchentum'. Maar bovendien kunnen we ook zeggen, dat de combinatie van de desorganisatie van de kerk en van de vermindering van het aantal geestelijken oppervlakkig gezien een gunstige voorwaarde voor de staat lijkt te zijn om kerk en clerus voor eigen doeleinden en dan met name voor de beheersing van de katholieke masse, te gebruiken.

Niet voor niets schreef ik in de laatste zin de woorden 'oppervlakkig gezien'. Want mocht de staat, i.c. de bureaucratie al menen de kerk en de clerus in de greep te hebben gekregen - tot op zekere hoogte terecht, zie de volgende paragraaf over het 'Staatskirchentum' - , er werd met de saecularisatie ook een sociale voorwaarde geschapen, die op den duur wel eens tegen de belangen van de staat zou kunnen gaan werken. De saecularisatie bewerkte namelijk ook, dat de sociale cohesie van de clerus groter werd. En een groep met een sterker wordende sociale cohesie is, zoals bekend, slagvaardiger. Een korte uitleg is op zijn plaats.

In de achttiende eeuw waren de hoge posities in de Rijkskerk feitelijk voorbehouden aan de adel<sup>38</sup>. Het schijnt toen ook nog voorgekomen te zijn, dat de domkapittels fungeerden als bronnen van inkomsten van jonge edelen, die als kanunniken

wel prebenden ontvingen, maar zelf geen priesterwijding ontvangen hadden<sup>39</sup>. De kerkelijke privileges van de adel - op hoge 'geestelijke' en wereldlijke posities, op gegarandeerd inkomen - verdwenen met de saecularisatie. Natuurlijk in de allereerste plaats, omdat de kerk haar politieke macht verloren leek te hebben en omdat de grote inkomsten niet meer binnen vloeiden. Met de saecularisatie werd de voorwaarde geschapen voor de geleidelijke ontfedalisering van de kerk in sociaal opzicht. De adel trok zich duidelijk terug uit het verburgerlijke geestelijke beroep<sup>40</sup>. De weg naar de hogere kerkelijke ambten voerde sindsdien vrijwel uitsluitend over de trap, die begon bij het laagste ambt in de directe zielzorg. Daarmee werd de diepe kloof, die voorheen bestaan had tussen lagere en hogere clerus langzamerhand minder breed<sup>41</sup>.

De saecularisatie sorteerde nog een ander interessant sociaal effect. Ze vernietigde voor enige tijd het merendeel van de katholieke opleidingsinstituten. Daardoor werden de clerici nog meer dan al het geval was, de belangrijkste katholieke intellectuelen<sup>42</sup>. Het is aan te nemen, dat de sociale band met de katholieke massa door de saecularisatie juist versterkt werd en dat hun rol als organische intellectuelen eer groter dan kleiner werd. Temeer, daar clerus en de boeren en kleine burgerij nu duidelijk in sociaal opzicht één gemeenschappelijke tegenstander hadden: de van bovenaf hervormingen doorvoerende moderne staat.

En dan nog dit: Rovan signaleert in de eerste helft van de negentiende eeuw het ontstaan van een nieuw type kerkleider. Namelijk een type, dat, tegen de grote druk van de staat in, steeds meer aansluiting gaat zoeken bij twee instanties: bij Rome en bij het katholieke volk<sup>43</sup>. De beide bewegingen (naar Rome, en naar het volk) zullen in het volgende hoofdstuk nog ter sprake komen. Maar nu al kunnen we met enige voorzichtigheid zeggen, dat vooral vanuit het perspectief van hen, die sterk op de institutionele kant van de kerk gericht zijn, dergelijke bewegingen niet onlogisch zijn. En de saecularisatie mag dan gezien worden als een eerste voorwaarde voor het ontstaan van dergelijke bewegingen.

Kortom: de saecularisatie desorganiseerde het instituut 'kerk'. Volgens Stratz was de geleidelijke desorganisatie van de kerk zelfs voorgeprogrammeerd<sup>44</sup>. Maar tegelijkertijd schiep de saecularisatie voorwaarden voor het verzet van kerk en clerus.

Aan het slot van deze paragraaf dan nog een paar opmerkingen over de gevolgen van de saecularisatie voor de sociaal-economische positie van de katholieke massa.

De gesaeculariseerde goederen werden veelal snel door de staat ter verkoop aangeboden. In Zuid-Duitsland werden de voormalige kloosterbezittingen vaak in kleine stukjes verdeeld en dan aan particulieren verkocht. In Beieren en vermoedelijk ook in andere delen van Zuid-Duitsland werkte dat de pauperisering in de hand. Want degenen, die economisch afhankelijk waren geweest van de kloosters, landarbeiders, knechten, bedienden en handwerkslieden in de nabij gelegen plaatsen, konden natuur-

lijk niet kopen en vervielen tot armoede<sup>45</sup>. In het algemeen kwam de saecularisatie meer de grote boeren en de welvarende burgerij ten goede<sup>46</sup>.

Daarbij kwam nog, dat voormalige politieke en economische centra als Trier, Fulda, Bamberg, Eichstatt, Neurenberg, Passau en Würzburg economisch sterk achteruitgingen. Een stad als Passau ontkwam niet aan pauperisering. Eens het middelpunt van een 'geestelijk' vorstendom verviel het tot een onbetekenend provinciestadje<sup>47</sup>. Oer gelooft voorts, dat de saecularisatie in het zuiden de versplintering van de grond - en dus ook de pauperisering op het land - in de hand werkte<sup>48</sup>.

Tegenover al deze negatieve gevolgen staat natuurlijk het feit, dat de mensen nu bevrijd werden van het patriarchale bestuur van 'geestelijke' prelaten. Maar dan moet daarbij ook bedacht worden, dat de bureaucratie van de landsvorst in een aantal opzichten strenger optrad dan het 'geestelijke' bestuur<sup>49</sup>. Epstein oordeelt, dat het milde, patriarchale bestuur van de traditionele bisschoppen vervangen werd door het strenge en despotische regiem van absolutistische vorsten, die uit waren op vergroting en intensivering van macht en op modernisering. Het resultaat was zwaardere belastingen, een centraal en rationeel bestuur, algemene conscriptie en andere veelal weinig geliefde aspecten van de moderniteit<sup>50</sup>.

We mogen op grond van het (schaarse) materiaal wel aannemen, dat de saecularisatie op korte termijn de welstand en de maatschappelijke positie van de lagere klassen, m.n. van de 'Unterschichten' en de kleine boeren niet bevordert heeft. Daar komt nog bij, dat door het wegvallen van de kloosters een groot aantal charitatieve instellingen en niet te vergeten scholen verdwenen. Ook de al geringe opleidingsmogelijkheden voor de lagere klassen werden daardoor minder<sup>51</sup>.

Ik sluit deze paragraaf niet af met een interpretatie van de saecularisatie in de vorm van conclusies. Die conclusies komen aan het einde van de volgende paragraaf over het 'Staatskirchentum'. Want saecularisatie en 'Staatskirchentum' liggen in elkaars verlengde. De aantasting van de kerkelijke organisatie, de vernietiging van de constitutionele verwevenheid van kerk en staat, de sterke vermindering van de clerus, de nieuwe staatsgrenzen en de toegenomen macht een aantal Duitse staten, dat alles maakte een nieuwe verhouding van kerk en staat noodzakelijk.

## 2. 'Staatskirchentum'

De saecularisatie heeft een aantal condities geschapen, die voor de verhouding van kerk en staat in het negentiende eeuwse Duitsland van beslissend belang zijn. Ik zal de belangrijkste vier noemen.

- 1) Het RDHS legde de grondslag voor het Duitse federalisme, voor het naast elkaar bestaan van een aantal middengrote staten, elk met eigen politieke zelfstandigheid<sup>52</sup>. Daarmee was een voorwaarde - niet de noodzaak - vervuld voor de toekomstige regeling van kerk en staat tussen de kerk en elk van de afzonderlijke staten.
- 2) De door het RDHS geïntendeerde strikte scheiding tussen staatsambt en kerkelijk ambt, werd in ieder geval door de bureaucratie zo uitgelegd, dat de kerk autonome

beslissingsbevoegdheid in zuiver geestelijke zaken (*ius in sacra*), de staat in niet-geestelijke zaken (*ius circa sacra*, de 'staatlke Krichenhoheit') bezat. De voortdurende spanning tussen kerk en staat in de eerste helft van de negentiende eeuw (z. onder) manifesteert zich voor een belangrijk deel in de strijd om de inhoud en de reikwijdte van het *ius scirca sacra*.

3) Par. 63 van het RDHS verplicht de landsvorst tot de gelijke behandeling van de drie aanwezige confessies<sup>53</sup>. De enige staatskerkrechtelijke bepaling in de Duitse bondsacte van 1815, opgesteld op het Weens congres, poneert ook de staatsrechtelijke pariteit van de drie confessies<sup>54</sup>. Echter, zowel het RDHS als de Duitse bondsacte beloven burgerlijke en politieke rechten slechts aan de individuele leden van de confessies. Over de rechten van de instituten, de 'öfentlich-rechtliche Körper-schaften' wordt niet gerept<sup>55</sup>. Dat wordt aan de afzonderlijke staten overgelaten.

4) Het meest verstekkende, maar destijds aan het begin van de eeuw ternaauwernood herkende gevolg van de saecularisatie, was de omstandigheid, dat '1803' weliswaar een enorme slag was voor de historische katholieke kerk van Duitsland, maar tegelijkertijd ook een voorwaarde voor de toename van de politieke betekenis van het pausdom<sup>56</sup>. Om dit te begrijpen, moet men zich realiseren, dat Rome in de tweede helft van de achttiende eeuw beducht was voor de episcopalistische en nationaal-kerkelijke tendensen in het Duitse episcopaat<sup>57</sup>. Vooral aan die nationaalkerkelijke tendensen was nu in het territoriaal verdeelde Duitsland een gevoelige klap toegebracht. Niet langer bestonden er trotse Duitse prinsbisschoppen, die mede op grond van hun wereldlijke macht eisen konden stellen aan paus en curie. In de onderhandelingen met de verschillende staten was niet meer het episcopaat, maar 'Rome' de onderhandelingspartner. De bisschoppen waren tegenover pausdom en staat 'entmachtet'. De tijd was voor Duitsland dichterbij gekomen, waarin de paus direct binnen de verschillende nationale kerken het hoogste gezag had en waarin de bisschoppen niet meer dan pauselijke ambtenaren dreigden te worden.

Nog een paar opmerkingen over dit laatste punt. De toename van de politieke betekenis van het pausdom was in zekere zin het objectieve gevolg van het samengaan van de politiek van de verschillende staten en van de politiek van Rome, of liever van de politiek van de pauselijke diplomaat Consalvi. Vanaf het concordaat met Napoleon (1801) was het Consalvi erom te doen geweest, om in de onderhandelingen met de verschillende staten het pausdom als de oppperste vertegenwoordigende instantie van de belangen van de kerk te doen optreden. Bovenal ging het Consalvi daarbij om het veilig stellen en uitbouwen van het (mede)beslissingsrecht van de paus bij bischopsbenoeringen. Het pauselijk recht bij bisschopsbenoeringen werd nu juist betwist door de nationaalkerkelijke stelsels als gallicanisme, febronianisme en jozefisme. Tegen niets verzette Rome zich in de eerste helft van de negentiende eeuw echter met zo'n ijzeren consequentie als tegen de opleving van de nationaal-kerkelijke tendensen<sup>58</sup>. Maar om dit doel te bereiken, moest Consalvi feitelijk ver-gaande concessies doen aan de verschillende staten. Staten, die op hun beurt slechts

uit waren op de 'Entwachtung' van de kerk en ten aanzien van de kerk nog in absolutistische termen dachten<sup>59</sup>. We zullen nog zien, dat het er feitelijk op neer kwam, dat de verschillende nationale kerken aan 'Staatskirchentum' onderworpen werden, terwijl tegelijk de intern-kerkpolitieke en de politieke betekenis van het pausdom toenam. De saecularisatie nu past in dit proces. Natuurlijk protesteerde Rome wel, maar het protest kwam te laat en was te zwak<sup>60</sup>. Intuïtief werd kennelijk aangevoeld, dat het een en ander niet ongunstig was voor de machtspositie van het pausdom

De saecularisatie schiep zo een belangrijke voorwaarde voor de intern gespannen kerkpolitieke context, waarbinnen het Duitse katholicisme zich in de eerste helft van de negentiende eeuw zou bevinden. Aan de ene kant werkte Rome eraan mee om de kerk binnen de verschillende staten ondergeschikt aan de staat te maken, maar aan de andere kant wees Rome impliciet op de enige instantie, die de kerk in de verschillende staten tegen het 'Staatskirchentum' zou kunnen helpen, namelijk Rome zelf. Want één ding moeten we bij dit alles niet vergeten. Rome gaf feitelijk wel toe aan de eisen van de staten op vele gebieden, sloot feitelijk in de eerste helft van de negentiende eeuw ook een verbond van troon en altaar met de restauratieve staten, maar de 'Romeinse' bedoelingen waren toch in strijd met de verlicht-absolutistische tradities, waaruit deze staten stamden. En zeker zou Rome moeten botsen met de bureaucratieën van deze staten, die slechts uit waren op de monopolisering van de politieke macht.

Maar met deze opmerkingen loop ik al vooruit op de historische feiten. Daarom nu terug naar de historie en naar de manier, waarop de staat de kerk na de saecularisatie in de greep probeerde te krijgen.

Na de torpedering van Wessenbergs plan op het Weens congres - een plan tot vestiging van een nationale katholieke Duitse kerk<sup>61</sup> - lag het voor de hand, dat de verhoudingen tussen Rome en de verschillende staten geregeld zouden worden via afzonderlijke verdragen. Aanvankelijk bestond er binnen de bureaucratieën een stroming, die zich verzette tegen het afsluiten van concordaten. Want een concordaat kan gelden als een verdrag tussen twee gelijkwaardige partners, waardoor deze stroming - terecht - verwachtte, dat de soevereiniteit van het staatsgezag over de bisschoppen aangetast zou worden<sup>62</sup>. De invloed van deze stroming nam na 1815 echter snel af. Ongetwijfeld heeft hier het toegenomen prestige van de paus bij de steeds restauratiever wordende regeringen een rol gespeeld. Na de reeks van op het eerste gezicht vernederende behandelingen, die het pausdom in de revolutionaire en Napoleontische tijd had moeten ondergaan, verscheen het pausdom nu als een symbool van de voorrevolutionaire tijd en van de principes van orde en gezag. De restauratieve regeringen dachten de moreel-religieuze autoriteit van het pausdom goed te kunnen gebruiken voor hun politiek<sup>63</sup>.

Het eerste verdrag, een concordaat met Beieren, kwam in 1817, na de val van het

'verlichte' ministerie Montgelas tot stand. Het meest opvallende van dit concordaat was, dat de katholieke koning in ruil voor een groot aantal aan de kerk verleende privileges - o.a. het verbod van antikatholieke geschriften, herinvoering van de kloosters, financiële ondersteuning - wel het recht van bisschopsbenoeming kreeg. Dat wensten de protestantse vorsten ook. Maar in geen van de gevallen gaf Rome gehoor aan die wens. Er werden met protestantse vorsten ook geen concordaten gesloten. Wel werden er circumscriptionebullen afgekondigd. Het belangrijkste formeel-juridische verschil tussen concordaat en circumscriptionebul is, dat in het eerste geval de verdragsinhoud kracht van resp. staats- en canonieke wet verkrijgt, terwijl het in het tweede geval primair om de omschrijving van de diocesane grenzen gaat, waarbij de overige bepalingen pas door gescheiden kerkelijke en staatkundige rechtshandelingen kracht van wet kunnen krijgen<sup>54</sup>. Circumscriptionebullen geven dus een grotere vrijheid aan beide partners, een vrijheid, die in dit geval vooral voor de staat van belang is. Want de staat kan achteraf de feitelijke verdragsinhoud via een eigen wettelijke bekrachtiging toch in een voor de staat voordelig perspectief plaatsen.

In 1821 werd voor Pruisen de eerste circumscriptionebul afgekondigd. Direct daarop volgde voor de Zuidwest-Duitse staten de bul 'Provida sollersque'. Ik zal me verder tot de situatie in Zuid-West Duitsland beperken.

'Provida sollersque' schiep de 'Oberrheinische Kirchenprovinz', een vijftal bisdommen voor de staten Baden (Freiburg), Württemberg (Rottenburg), Hessen-Darmstadt (Mainz), Kurhessen (Fulda), voor Nassau en Frankfurt (Limburg). De bisschop van Freiburg kreeg de aartsbisshoppelijke waardigheid.

Maar bij de zeer moeizame voorafgaande onderhandelingen was men er niet in geslaagd om tot overeenstemming te komen over de kwestie van de bisschopsbenoemingen. De Zuidwest-Duitse staten verzetten zich tegen de legalisering van rechtstreeks invloed van de paus in de landelijke kerken. Wat hen voor ogen stond was een soort episcopalisme, niet in de nationaal-kerkelijke zin van Wessenberg, maar geheel binnen het kader van een territoriaal gebonden staatskerk. Hun ideaal was een 'partikularstaatlich' gallicanisme, waarbij de landsvorst de beslissende stem had bij de bisschopsbenoemingen<sup>65</sup>.

Pas in 1827 kwam een compromis tot stand. In de aan 'Provida sollersque' toegevoegde bul 'Ad Dominici gregis custodiam' werd het benoemingsrecht noch rechtstreeks aan de paus, noch rechtstreeks aan de staat toegekend, maar aan de domkapittels. De landsvorst had wel het recht om kandidaten van de door het domkapittel opgestelde lijst te weigeren (ius excludendi)<sup>66</sup>.

Het een en ander betekende wel, dat in de 'Oberrheinische Kirchenprovinz' pas vanaf 1827 bisschoppen aangesteld konden worden. Feitelijk had de Romeinse curie nu voor wat betreft de essentie van haar kerkpolitieke streven een overwinning geboekt: bij bisschopsbenoemingen konden de staten niet om de paus heen<sup>67</sup>.



Maar die overwinning werd afgekocht met een zeer zware druk op de landelijke kerken in de verschillende staten. De beide bullen van 1821 en 1827 kregen wel kracht van staatswet. Ze werden wel in de verschillende staatsgebieden gepubliceerd met 'landesherrliche Staatsgenehmigung'. Maar dan wel met de toevoeging, dat de bullen geldigheid hebben, zonder dat op enigerlei wijze er iets afgeleid of er iets op gebaseerd kan worden, dat ten nadele zou kunnen zijn van 'Unsern Hohheits-rechten'<sup>68</sup>. De staat behield zich uitdrukkelijk het recht voor om uit te maken, wat tot de zuiver binnenkerkelijke, wat tot de res mixtae en wat tot de staatsaan-gelegenheden van het kerkelijk leven behoorde<sup>69</sup>.

Om dat nog eens te benadrukken publiceerde elk van de bij de 'Oeberrheinische Kirchenprovinz' betrokken vorsten in 1830 een verordening: de 'landesherrliche Verordnung', betreffende 'die Ausubung des oberhoheitlichen Schutz- und Aufsichts-Rechts ueber die katholische Landeskirche'. Eitelijk volgden de protestantse vorsten van de Zuidwest-Duitse staten dezelfde politiek, die Napoleon al in 1802 gevolgd had: de 'landesherrliche Verordnung' bevatte de 'Organieke Artikelen', waarmee de beide voorafgaande overeenkomsten met Rome geheel in een absolutistisch-staatskerk-rechtelijk perspectief werden geplaatst<sup>70</sup>.

Ik noem de belangrijkste bepalingen van deze verordening. Elke staat oefend de 'unverausserliche Majestatsrechte des Schutzes und der Oeberaufsicht ueber die Kirche' in de volle omvang uit (par. 3). Alle schriftelijke berichten en beschikkingen van bisschoppen en andere kerkelijke autoriteiten mogen pas na toestemming van de staat afgekondigd of gepubliceerd worden. Dit geldt ook voor de algemene voorschriften en besluiten, die zuiver geestelijke zaken betreffen (het placetum, par. 4). Het placetum geldt ook voor de Romeinse bullen, breven en andere besluiten (par. 5). Alle katholieken, ook de geestelijken staan onder de jurisdictie van de staat (par. 6). Provinciale en diocesane synoden kunnen slechts na toestemming van de staat en dan nog alleen in het bijzijn van staatscommissarissen gehouden worden (par. 9,18)<sup>71</sup>. Bisschoppen leggen voor hun wijding, maar wel in de status van bisschop, de eed van trouw en gehoorzaamheid jegens de landsvorst af (par. 7, 16). Geestelijken leggen de eed van trouw af (par. 34). Kandidaten voor het geestelijk ambt verkrijgen kun vooropleiding aan een staatsuniversiteit (par. 25). Bij de toetsen voor de toelating tot het priesterseminarie en tot het ambt zijn staatsambtenaren betrokken (par. 27, 29). Van belang was voorts, dat kerkelijke conflicten in geen geval buiten de kerkprovincie, voor een 'buitenlandse' rechterlijke instantie gebracht mochten worden (par. 10). Deze bepaling hield o.m. in, dat Rome bij alle mogelijke conflicten - ook theologische - in beginsel buiten de kerkprovincie gehouden kon worden. Daarnaast kon de staat dan wel toestaan, dat de aartsbis-schop en de bisschop in zaken betreffende het kerkelijk bestuur in verbinding met het hoofd van de kerk mochten staan. Maar dit recht ging niet op voor de overige geestelijken (par. 19)<sup>72</sup>. Tenslotte moet dan nog het recursus ab abusu genoemd wor-

den het recht van alle katholieken om tegen misbruiken van de geestelijke macht bij de wereldlijke macht in beroep te gaan (par. 36). In de praktijk van het 'Staatskirchentum' betekende dit, dat 'geestelijke' tucht onder toezicht van de staat stond en dat bijvoorbeeld excommunicatie feitelijk uitgesloten was<sup>73</sup>.

Al deze bepalingen werden door de protestantse bureaucratieën op een zeer strikte wijze uitgevoerd. Het staatskerkrechtelijke episcopalisme, dat de staten voorstonden, betekende in de praktijk voor de bisschop een sterke inperking van zijn handelingsvrijheid. De bisschop werd in het bestuur bijgestaan door het domkapittel (tezamen het ordinariaat). De landsvorst had bij de kandidaatsstelling van nieuwe leden van het domkapittel het recht om kandidaten uit te sluiten<sup>74</sup>. Geen wonder, dat in de verschillende domkapittels lange tijd de meerderheid van de leden bestond uit regeringsgezinde geestelijken. In Württemberg was dat bijvoorbeeld het geval tot midden jaren '40<sup>75</sup>. Daarbij kwam nog, dat de zittingen van het ordinariaat door een commissaris van de staat bijgewoond konden worden<sup>76</sup>.

Van grote betekenis voor de geschiedenis van het 'Staatskirchentum' in 'onze' periode was voorts de instelling van een instituut, dat tot dusver alleen de evangelische kerken gekend hadden: de kerkelijke raden. In Baden heette die raad tot 1843 de 'katholische Kirchensektion', en na 1843 'katholischer Oberkirchenrat'. In Württemberg was het de 'katholischer Kirchenrat'. Deze raden waren staatsorganen. Ze functioneerden relatief zelfstandig onder het ministerie van binnenlandse zaken (in Württemberg ressorteerde de raad tot 1817 bij het tot dat jaar apart bestaande 'Kultusministerium'). Ze waren de uitvoerende organen van het 'Staatskirchentum': 'zu Besorgung und Wahrung der Souveranitäts-Rechte' van de landsvorst van de kerk, zoals in het 'Organisationsdekret' van Württemberg in 1806 gesteld werd<sup>77</sup>.

De raden bezaten formeel staatsrechtelijk de collegialiteit met het ordinariaat. Ze bestonden uit katholieke leken en geestelijken, die rechtstreeks door de landsvorst werden benoemd. In de praktijk waren het deze raden die veelal in naam van de staat de 'Majestatsrechte' van bescherming en toezicht uitoefenden. Zij gaven dus feitelijk het placetum voor alle kerkelijke publicaties. Zij hadden een beslissende stem bij de censuur op alle religieuze, kerkpolitieke, theologische boeken, pamfletten en periodieken. Gezien het benoemingsrecht van de landsvorst is het dan ook niet verwonderlijk, dat de katholieke leden van de raden vrijwel altijd aanhangers van het 'Staatskirchentum' waren.

De raden hadden voorts vaak een belangrijke stem in het 'personeelsbeleid' van de kerk. De leden van de raden hadden zitting in de commissies, die beslisten over de toelating tot priesterseminaries of geestelijk ambt. Bij visitaties of tuchtprocedures hadden de raden een medebeslissende stem. In Baden schijnt het zelfs praktisch te zijn geweest, dat kandidaat-geestelijken door de raad voor wijding aangewezen werden zonder zeggenschap van de bisschop en dat geestelijken ook zonder medeweten van de bisschop overgeplaatst of op nonactief gesteld werden<sup>78</sup>. De regelzucht

van de raden moet groot zijn geweest. In Württemberg vaardigde de raad in 35 jaar 377 algemene verordeningen en talloze speciale besluiten uit<sup>79</sup>. De raden bemoeiden zich bijvoorbeeld in details met bestuur, huisorde, leefwijze, studieprogramma's van katholieke scholen, lagere en hogere convicten, priesterseminaries en theologische faculteiten<sup>80</sup>.

Wanneer we op een rechtvaardige wijze al deze elementen van het 'Staatskirchentum' willen beoordelen, dan moeten we ons aan de ene kant voor ogen houden, dat het staatskerkrechtelijk systeem op bepaalde punten een enorme winst betekent het garandeert namelijk op juridisch niveau de verlichte principes van gewetensvrijheid, godsdienstvrijheid, tolerantie en pariteit (van officieel erkende kerkgenootschappen). Dat is heel duidelijk in de tekst, die het model genoemd mag worden van het Duitse staatskerkrecht. het Pruisische 'Allgemeine Landrecht' (gecodeificeerd in 1794)<sup>81</sup>. Maar men moet ook de andere kant van het 'Staatskirchentum' zien. Het is niet alleen zo, dat rechten en doeleinden van de staat in alle gevallen boven de rechten en doeleinden van individuen en kerk staan<sup>82</sup>, maar het gaat nog verder. de staat wil de kerk voor de doeleinden van de staat gebruiken. Alleen zo is het basisprincipe van het staatskerkrecht te begrijpen. elk kerkgenootschap is verplicht haar leden eerbied voor de godheid, gehoorzaamheid aan de wetten, trouw aan de staat en een zedelijk goede gezindheid jegens hun medeburgers te leren<sup>83</sup>. De praktijk van het 'Staatskirchentum', zoals die met name door de verschillende kerkelijke raden gestalte krijgt, laat nog wat toegespitster zien, wat de inzet van het 'Staatskirchentum' is (en van het katholieke verzet daartegen, maar daarover in het volgende hoofdstuk meer): dat is de beheersing van de clerus. Dat het doel van de staat beheersing van de clerus is blijkt bovenal uit verschijnselen als de aanwezigheid van een staatscommissaris bij de zittingen van het ordinariaat, uit de vereiste eed van trouw aan de staat van alle clerici en niet te vergeten uit de centralistische en bureaucratische greep van de staat op kerkelijke benoemingen en op de toelating tot de priesterseminaries en tot de verschillende examens<sup>84</sup>. Daarbij werden de posities in de 'Kirchenrat', het ambtelijk staatsorgaan, dat feitelijk een flink deel van de bestuurlijke taken van het ordinariaat op zich nam, ingenomen door katholieken. Dat waren weliswaar verlicht-hervormingsgezinde katholieken, maar door de staat werd dat beschouwd als een tegemoetkoming aan de kerk (waardoor vanuit het perspectief van de staat de beheersing van de clerus gemakkelijker leek te zullen gaan).

Het punt is nu, dat de legale politieke macht van de kerk door de saecularisatie wel verdwenen was, maar de staat erkende natuurlijk wel degelijk de feitelijke politieke betekenis van de clerus. En we weten nu, wat dat betekent de clerus had een aanzienlijke politieke betekenis, omdat zij de organische intellectuelen van de katholieke massa van boeren en kleine burgerij vormden. Conform het bureaucratisch en centralistisch karakter van de nieuwe Duitse staten, kon de staat de kerk niet als

een helpster bij de opbouw van de door de bureaucratie beheerste staat beschouwen. Ook al vanwege het feit, dat de bron van het 'Staatskirchentum' de moderne leer van het natuurrecht en van de geheel soevereine staat was, was een vrijwillige samenwerking tussen kerk en staat in de eerste helft van de negentiende eeuw onmogelijk<sup>85</sup>. Vandaar, dat de staat alleen door middel van beheersing en dwang meende de clerus voor zich te moeten weten. Nu weten we, dat dergelijke middelen zelden op langere duur succesvol zijn.

Ik komt toe aan de conclusies van dit hoofdstuk. Eerst een paar opmerkingen over de saecularisatie.

De saecularisatie was, zoals ik heb geprobeerd te laten zien, in essentie een politieke daad, waarbij de juridische bepalingen slechts als omhulsel dienden.

De motieven voor die daad zijn van verschillende aard. Allereerst is daar het financiële motief. De Duitse staten grepen de gelegenheid aan om hun staatskassen na de oorlogen met Frankrijk aan te vullen<sup>86</sup>. Dan zijn er de economische motieven: een groot aantal katholieken werd 'bevrijd' van het 'geestelijk' patriarchale bestuur en was daardoor formeel inzetbaar op de arbeidsmarkt. En natuurlijk: de bureaucratieën meenden, dat de massale mobilisering van bezit uit de dode hand de nieuwe kapitalistische economie zou stimuleren (een economie, die overigens toen nog grotendeels alleen in de hoofden van de hervormingsgezinde hoge ambtenaren bestond)<sup>87</sup>. Deze motieven passen precies binnen de doelstellingen van de burgerlijke hervormingen<sup>88</sup>. In financieel en economisch opzicht kan de saecularisatie dan ook als voorloper van de burgerlijke hervormingen worden gezien..

En natuurlijk waren er de direct-politieke motieven. En zeker niet het minst belangrijk zal de normale hebzucht van vorsten en regeringen naar gebiedsuitbreiding en vergroting van het inwonertal geweest zijn. Tot de direct-politieke motieven moeten voorts ook de belangen van de verschillende betrokken staten gerekend worden, met name het op een Duitse machtsbalans gerichte motief van Frankrijk<sup>89</sup>.

Maar al deze motieven staan in functie van wat het objectieve, toendertijd lang niet altijd herkende, politieke doel van de saecularisatie genoemd mag worden. En dat doel is de 'Entmachtung' van de traditionele machtsfactoren, die in de achttiende eeuw nog steeds naast het centrale staatsgezag bestonden: de kerk en de adel<sup>90</sup>. De saecularisatie is een belangrijk moment van de wordeing van de moderne staat in Duitsland. De eerste twee fasen van dit staatsvormingsproces waren voor Duitsland achtereenvolgens in de achttiende eeuw het vorstelijk absolutisme en in de eerste helft van de negentiende eeuw het bureaucratisch absolutisme. De saecularisatie ligt precies op de overgang van de eerste naar de tweede fase. De dominante tendens in het gehele proces is de steeds sterker wordende claim van de staat op legitieme politieke macht<sup>91</sup>.

Maar dit gebeuren is niet slechts een zich over de hoofden van alle betrokkenen verlopend geheel. Het wordt gedragen door sociale actoren: de bureaucratie, de cle-

rus en de adel. De saecularisatie is bij uitstek een teken van de greep naar de politieke hegemonie, die de bureaucratie vanaf het begin van de negentiende eeuw onderneemt.

Het 'Staatskirchentum' is nu niets anders dan de reproductie van de 'Entmachtung' van de kerk en de clerus door de bureaucratie. Daarbij is het doel, zoals ik al heb geponereerd, de beheersing van de clerus teneinde de kerk ten nutte te maken van het staatsbelang (en daarmee in sociaal opzicht ten nutte van het belang van de bureaucratie).

Voordat ik nu dit hoofdstuk afsluit met een vooruitblik naar het volgende, nog dit. Bij de beoordelingen van de saecularisatie komt men wel de opvatting tegen, dat de saecularisatie een onvermijdelijk en noodzakelijk gevolg was van het staatsvormingsproces. De mate, waarin in Duitsland einde achttiende eeuw de constitutionele verwevenheid van staat en kerk voorkwam, gaf al het achtergebleven karakter van Duitsland aan. Duitsland moest de moderne West-Europese staten wel volgen. Veelal wordt de saecularisatie zelf dan als een positief gebeuren geduid. Kerkhistorici en andere theologen kunnen daar dan nog aan toevoegen, dat de saecularisatie voor de kerk een goede zaak was, omdat de kerk eindelijk de kans kreeg om zich aan de kerkelijke en geestelijke zaken te wijden<sup>92</sup>.

Ik zal deze opvatting niet bestrijden. Wel zal ik er een aantal vragen bij stellen. Allereerst is het de vraag of men ooit wel in historicis van onvermijdelijk, of erger nog, van noodzakelijk kan spreken. Al was het alleen maar om het gevaar, dat men dan kan vergeten om de bewust gewilde handelingen en de uitgesproken doelen van de historische actoren in het historisch onderzoek te verdisconteren. In de tweede plaats moet men er bij het normatieve oordeel rekening meehouden, dat de saecularisatie geheel geplaatst moet worden binnen het kader van de machtsontplooiing van de verschillende moderne Duitse staten. In de afwegingen bij de beoordeling van de saecularisatie moet ook het oordeel over die staten een rol spelen. In de derde plaats moet men zich realiseren, dat de saecularisatie op korte termijn voor de direct betrokkenen een uitsers onrechtvaardige daad was. De saecularisatie was zonder meer ook een daad van roofzucht, mogelijk gemaakt door de politieke constellatie en ondersteund door de macht van het staatsapparaat<sup>93</sup>. Onrecht niet alleen voor de kerkelijke leiding, maar ook voor de gewone ordes- en diocesane geestelijkheid. En niet te vergeten ook voor een groot deel van de katholieke massa. Een historische visie, die de ervaringen van onrecht niet opneemt, is niet goed. En ten vierde zou men zich bij de beoordeling van de saecularisatie (en van het in het verlengde ervan liggende 'Staatskirchentum') moeten afvragen of de politisering van het Duitse katholicisme in de loop van de negentiende eeuw, alsmede de centralisering in het kerkelijk bestuur (grotere betekenis van Rome) en de katholieke afkeer van moderne staatskundige vormen, niet ook voor een groter of kleiner deel te wijten zijn aan de greep van de staat op de kerk, die met de saecularisatie begon!

Met deze laatste vraag ben ik eigenlijk al bij de reactie van het katholicisme op het handelen van de bureaucratie aangekomen. Die reactie zal uitgebreid in het volgende hoofdstuk ter sprake komen. Maar eigenlijk zijn in dit achterliggende hoofdstuk al een paar condities van de katholieke reactie meer of minder uitdrukkelijk ter sprake gekomen. Het zijn er drie. Allereerst is daar een coïncidentie van een sociaal-economisch en een politiek gebeuren. op sociaal-economisch terrein worden de klassen van de boeren en de kleine burgerij, op politiek gebied worden hun organische intellectuelen, de clerici door de bureaucratie aangepakt. Dat kan alleen maar de band tussen katholieke massa en clerus groter maken.

In de tweede plaats bewerkte de saecularisatie (en het 'Staatskirchentum') op sociaal niveau een dialectische beweging - om dat woord maar eens te gebruiken. Terwijl aan de ene kant de saecularisatie de kerk in een bestuurlijke desorganisatie bracht, ontclericalisering veroorzaakte en de staat in het 'Staatskirchentum' een groot deel van de functies van de clerici wilde overnemen, was het resultaat aan de andere kant ook een grotere sociale cohesie binnen de clerus, een sterkere binding van de clerus aan het volk en het ontstaan van een type kerkleider, dat zich in verzet tegen de inmenging van staatswege wel naar Rome moest wenden.

En deze dialectiek - dit in de derde plaats - wordt dan nog versterkt door eenzelfde soort dialectiek op politiek en intern-kerkpolitiek niveau. Terwijl aan de ene kant saecularisatie en 'Staatskirchentum' de politieke betekenis van de nationale kerken tot vrijwel nihil reduceerden, schiepen beide verschijnselen tegelijkertijd de voorwaarde voor de groei van de politieke en intern-kerkpolitieke betekenis van het pausdom. Waarbij de ironie van de geschiedenis is, dat de bureaucratisch geregeerde staten juist de invloed van het pausdom in 'hun' kerken zo gering mogelijk wilden houden.

Wat voor gebruik nu het katholicisme van deze condities maakte, dat zal in het volgende hoofdstuk ter sprake komen.



Aan het begin van dit hoofdstuk moet ik eerst wat herinneringen ophalen aan de methode.

Vanuit een marxistisch maatschappij-historisch perspectief is in de vorige hoofdstukken al ten dele plausibel gemaakt, dat de beslissende maatschappelijke tegenspraak in 'onze' periode niet die tussen de verschillende klassen is, maar die tussen staat en kerk. Met opzet schrijf ik 'ten dele plausibel'. Want de historische gegevens hadden voor het grootste deel betrekking op het handelen van de staat jegens de kerk. In de eerste vier paragrafen zal de reactie van de kerk en van het katholicisme ter sprake komen<sup>1</sup>. Pas wanneer de historische feiten aannemelijk maken, dat ook vanuit het gezichtspunt van de kerk de tegenspraak tussen staat en kerk beslissend is, kan van volledige plausibiliteit gesproken worden.

We kunnen hetzelfde ook in een meer marxistische terminologie verwoorden. De politieke structuur is één van de drie instanties van een maatschappelijke formatie. Zeker wanneer er sprake is van een overgangssituatie, in ons geval van een overgang van een agrarische maatschappijformatie naar een burgerlijke-kapitalistische, zou men theoretisch verwachten, dat de politieke structuur de regulerende factor is die het globale evenwicht tussen het geheel van de instanties in stand houdt<sup>2</sup>. Dat is hier echter niet het geval. De politieke structuur wordt gevormd door de verhoudingen van heerschappij en onderdrukking tussen de verschillende klassen op het politieke niveau. Maar de historische feiten laten zien, dat er geen politieke klassenstrijd kan plaatsvinden. Die strijd verdicht zich a.h.w. tot een segment van het politieke niveau, namelijk tot de kerkpolitiek.

Onder 'kerkpolitiek' verstaan we hier dus in de eerste plaats het veld, waarop de staat, hier gerepresenteerd door de staatsambtenaren, en de kerk hun tegengestelde belangen uitvechten. En om dit segment van het politieke niveau van de maatschappelijke totaliteit te beschrijven, moeten we natuurlijk ook de inhoudelijke strijdpunten tussen staat en kerk tot de kerkpolitiek rekenen. Hieronder zullen we dan nog zien - dit in de tweede plaats - dat tot de kerkpolitiek ook de tegenstellingen tussen verschillende groeperingen binnen het katholicisme gerekend kunnen worden. Want de inzet van de conflicten tussen deze groeperingen is vaak in laatste instantie medebepaald door de verschillende visies, die de groeperingen hebben op de positie die de kerk ten overstaan van de staat zou moeten innemen. Maar over dit aspect van de kerkpolitiek dus later meer.

Nu is één van de kenmerken van de marxistische methode een holistische benadering. Dat is hierboven in de eerste paragraaf van het eerste hoofdstuk uiteen gezet. Waar we tot nu toe eigenlijk mee bezig zijn en wat in de hiernavolgende paragrafen van dit hoofdstuk de afsluiting zal krijgen, is niet anders dan de karakterisering van de maatschappelijke totaliteit, waaraan later, in de volgende hoofdstukken het



(theologisch) bewustzijn gerelateerd zal worden<sup>3</sup>. Maar die karakterisering is niet tot stand gekomen, doordat de gehele maatschappelijke totaliteit beschreven is. Dat is praktisch en methodisch natuurlijk onmogelijk. Wat op deze bladzijden gebeurt, is het aanwijzen van het dominante niveau en het dominante aspect van de maatschappelijke totaliteit. En in het perspectief van de katholieke delen van de boeren en de traditionele middenklasse is dat niveau en dat aspect de kerkpolitiek. We stellen a.h.w. een aan de maatschappelijke totaliteit gesubordineerde totaliteit vast<sup>4</sup>.

We kunnen verder vooronderstellen, dat de kerkpolitieke tegenspraak tussen staat en kerk de ontwikkeling van alle aspecten binnen hetatholicisme in de eerste helft van de negentiende eeuw overdetermineert. Onder 'overdetermineren' wordt hier niet verstaan, dat de kerkpolitieke verhoudingen hetatholicisme 'produceren', in de zin van genereert, voortbrengt<sup>5</sup>. Met 'overdetermineren' wordt ook niet bedoeld, dat apriori alle verschijnselen binnen hetatholicisme door de kerkpolitiek verklaarbaar zouden zijn. Er wordt hier bedoeld, dat de richting, die hetatholicisme gaat en de verhouding tussen groepen en ideeën binnen hetatholicisme door de kerkpolitiek ingekaderd en begrensd worden. De kerkpolitiek vormt zo de context, waarbinnen de ontwikkeling van hetatholicisme zich afspeelt. Maar tegelijkertijd is de kerkpolitiek de context, waarop de bewegingen binnen hetatholicisme kunnen reageren. Een relatief autonome ontwikkeling van hetatholicisme mag niet apriori uitgesloten worden.

Ik stip nog even een probleem aan, dat ook in de inleiding van het vorige hoofdstuk besproken is. Ook in dit hoofdstuk vindt geen gebruikelijke geschiedschrijving plaats. De hypothese van de dominantie van de tegenspraak tussen staat en kerk, tussen bureaucratie en clerici zal ook hier selectie criterium zijn van enkele historische verschijnselen.

Problematisch lijkt nu op het eerste gezicht te zijn, dat een slechts ten dele plausibel gemaakte hypothese gebruikt wordt bij de selectie - en ook bij de presentatie en analyse (tezamen exploratie) - van historische verschijnselen. Wordt zo niet de toetsing van de hypothese bemoeilijkt?

Het antwoord zal de lezer misschien teleurstellend vinden. In deze hoofdstukken (III, IV en V) gaat het niet in eerste instantie om toetsing van de genoemde hypothese. In de eerste plaats moet bedacht worden, dat we hier te maken hebben met een specifiek probleem van het denken over 'methode'. De methode kan alleen gewonnen worden uit de confrontatie met concrete historische stof. Maar bij de selectie en presentatie van die stof moet men uit kunnen gaan van een hypothese aangaande het verband van de verschillende onderdelen. Het mechanisme is dus, dat men begint met een hypothese, die bij positieve voortgang van het onderzoek, van minder tot meer plausibel wordt gemaakt. Zodat ook na de presentatie en analyse van de stof de houdbaarheid van de hypothese weliswaar versterkt is, maar de hypothese van de do-

minantie van de tegenspraak tussen staat en kerk toch nog hypothese gebleven is. In de tweede plaats moet ik nog even herinneren aan datgene wat aan het begin van het vorige hoofdstuk gezegd is. Voorzover het de presentatie betreft van (kerk) historische feiten en gebeurtenissen, kan de toetsing ervan slechts plaatsvinden door de laten zien, dat de feiten en gebeurtenissen geen recht wordt gedaan, of door ze vanuit een geheel ander interpretatiekader in een betere geregelde orde te plaatsen. Dat kan in deze tekst natuurlijk niet gebeuren. Voorzover echter de hypothese van de dominantie van de kerkpolitiek beschouwd wordt als een methodologische hypothese - als bijvoorbeeld de kerkpolitiek heeft het primaat bij het verstaan van de ontwikkelingen in het Duitse katholicisme en dus ook in de katholieke theologie in de eerste helft van de negentiende eeuw -, moet gezegd worden, dat een op de theologie toegespitste toetsing in de hoofdstukken VI en VII zal plaatsvinden.

### 1. Periodisering

In de voorgaande hoofdstukken zijn een aantal factoren genoemd, die de ontwikkeling van het katholicisme weliswaar niet tot in alle details kunnen bepalen, maar die toch een bijna onvermijdelijke richting aanwijzen. Die factoren zijn: de coïncidentie van de sociaal-economische degradatie van de grote massa van de katholieken en de 'Entmachtung' van kerk en clerus door de staat. Een staat, die sociaal vertegenwoordigd wordt door een zich steeds meer als maatschappelijke stand manifesterende groep: de bureaucratie. Daarnaast noemen we nog de 'Überfremdungsangst' van de katholieken. Een sociale angst, die mits maar geprikkeld door het gedrag van de overwegend protestantse bureaucratie, natuurlijk voor overspannen katholieke reacties kan zorgen. Daarbij komt dan nog de grotere sociale cohesie binnen de clerus en de sterkere binding van de clerus aan het volk. En natuurlijk ook de toenemende betekenis van het pausdom, niet alleen op internationaal politiek niveau (feitelijke uitschakeling van nationaal-kerkelijke tendensen door de concordaatpolitiek en toenemende betekenis van het Romeinse centrum als tegenwicht voor de druk van de bureaucratische staat).

Men zou kunnen zeggen, dat deze factoren, deze condities op het overdetermineren van de niveau van de kerkpolitiek, het objectieve doel van het handelen van de katholieken als collectief voortekenen. Dat doel is het katholicisme toegang helpen verschaffen tot alle publieke sectoren van het maatschappelijk leven. De belangrijkste belemmering is daarbij het gezag van de bureaucratie.

De overmacht van staat en bureaucratie is echter zo groot, dat de hoofdstroom van het katholicisme, gedragen door de meerderheid van katholieke massa en clerus, in essentie defensief gericht was, allereerst ingesteld op het zeker stellen, consolideren en uitbouwen van kerkelijke vrijheden en rechten<sup>6</sup>. Die laatste moesten de basis zijn voor de toegang tot de maatschappij.

De overmacht van staat en bureau ratie betekende voorts, dat we in 'onze' periode niet direct al duidelijk verzet van de katholieken op politiek niveau kunnen aantreffen. Er is wel een steeds sterker wordende tendens tot politisering van het katholicisme waar te nemen.

In de ontwikkeling van het Duitse katholicisme in de eerste helft van de negentiende eeuw zijn nu globaal drie periodes te onderscheiden. Die drie periodes zijn

1 De periode van de geestelijke en intellectuele vernieuwing. Deze periode loopt tot ongeveer 1820. Kenmerkend voor deze periode is, dat de vernieuwing zich voltrekt in kleine kringen en centra, die veelal slechts locale of regionale betekenis hebben. de meerderheid van de katholieken zijn in deze jaren nog zo aangeslagen door de gevolgen van de saecularisatie, dat ze zich maar heel langzaam rekenschap geven van de nieuwe situatie, die voor het Duitse katholicisme is ingetreden<sup>7</sup>.

2. De periode van de strijd met de interne oppositie<sup>8</sup>. Wezenlijk gaat het hier om een voorwaarde voor de latere strijd van het katholicisme met de staat en met andere levensbeschouwelijke en politieke stelsels. Eerst diende in de kerk een zekere eenheid bewerkt te worden. En daartoe moest de katholieke Aufklärung, die een zekere affiniteit had met de meer verlichte elementen van het 'Staatskirchentum', uitgeschakeld worden. Deze periode loopt van ongeveer 1820 tot 1837.

3. De periode van het politiek katholicisme. Het katholicisme treedt nu openlijk naar buiten. Het gaat op alle fronten, vooral in de politiek, een strijd aan met de staat en met andere wereldbeschouwelijke en politieke stelsels om op basis van de katholieke leer en de binding aan de kerk een plaats in het maatschappelijk geheel te bezorgen.

Vanuit deze periode bezien, kunnen de twee voorgaande als de incubatieperiode ervan gezien worden<sup>9</sup>. Deze derde periode loopt van 1837 tot de revolutiejaren 1848/49 en wordt afgesloten met een aanzienlijke verzachting van het 'Staatskirchentum' ten gunste van de kerk.

Voor een goed begrip van deze periodisering een paar opmerkingen.

Met deze indeling van de geschiedenis van het Duitse katholicisme wordt natuurlijk niet bedoeld, dat de katholieken zich in de opeenvolgende periodes alleen bezig houden met resp. geestelijke vernieuwing, interne strijd en politiek. Zo vindt er ook na 1820 geestelijke en intellectuele vernieuwing plaats en ook voor 1820 zijn er al sporen van politieke strijd te vinden. En in alle periodes zien we ook de strijd met de katholieke Aufklärung. Maar met de gekozen periodisering wordt het dominante niveau aangewezen, waarop het katholicisme zich beweegt. De meer concrete historische informatie in de volgende paragrafen zal dat moeten bevestigen. En die historische informatie zal ook moeten bevestigen, dat de gebeurtenissen op de verschillende niveaus in de respectievelijke periodes ernaar neigen om andere

gebeurtenissen op andere niveaus 'over' te 'determineren'.

Wanneer we over katholieke vernieuwing in de eerste helft van de negentiende eeuw spreken, moeten we er rekening mee houden, dat die vernieuwing geïnspireerd en aanvankelijk gedragen wordt door zeer kleine groepen van clerici en ontwikkelde katholieken. K. Repgen gelooft, dat het in de vernieuwingskringen gaat om een aantal van 100 tot 200 personen en die staan dan aanvankelijk voor 10 miljoen katholieken! Maar die groepen moeten toch via hun invloed op de clerus een zeer sterke uitwerking in het katholieke Duitsland gehad hebben<sup>10</sup>. Toch was ook het aantal lezers van de katholieke pers - in de eerste twee perioden voornamelijk een kerkbladpers - betrekkelijk gering. Tenminste, wanneer we naar de oplagen kijken. 'Der Katholik', het grootste blad, had op zijn hoogtepunt, midden jaren '20, een oplage van 1800<sup>11</sup>. Het 'Sddeutsche Katholische Kirchenblatt', het belangrijkste orgaan van de kerkelijke vernieuwing in Baden, had in 1844 1000 abonnees<sup>12</sup>. Maar het is aan te nemen, dat de pers juist via de abonnees, voornamelijk geestelijken en ontwikkelde leken, ook een uitstralende kracht naar de katholieke massa had.

We kunnen nu de vraag stellen of de dragers van de katholieke vernieuwing de esoterische kring van de katholieke massa vormen<sup>13</sup>. Het antwoord op die vraag moet in de volgende paragrafen en in het daarna volgende hoofdstuk gegeven worden. En dat betekent, dat, waar mogelijk, in de schets van kringen, stromingen, feiten en gebeurtenissen ook globaal het verband tussen de oerideeën in de katholieke massa en de ideeën, die leven in het zich publiek manifesterende katholicisme aangewezen moet worden<sup>14</sup>.

Nu kan begonnen worden met de eigenlijke historische schets. Aan elke periode zal één paragraaf gewijd worden. Het hoofdstuk wordt afgesloten met een uiteenzetting over een stijl van denken, die in 'onze' periode een grote aantrekkingskracht blijkt te hebben op de katholieke élite: de romantische denkstijl. Omdat deze uiteenzetting buiten het bestek van de orde van (kerk)historische feiten en gebeurtenissen ligt, zal deze uiteenzetting in een 'Excursie' plaatsvinden.

## 2. De periode van de geestelijke en intellectuele vernieuwing

### A. De kring van Munster

Karakteristiek voor deze periode is de vorming van een aantal kleine kringen, waarin in een intieme sfeer een vaak door de romantiek beïnvloede katholieke spiritualiteit werd beoefend. Deze kringen hadden over het algemeen slechts locale of regionale betekenis. Leden van deze kringen waren clerici en ontwikkelde leken. Bachem vermeldt naast de kring van Mainz - waarover in par. 3 meer - kringen in o.a. Koblenz, Aken, Dusseldorf, Bonn, Keulen en Breslau<sup>15</sup>.

De oudste en meest bekende is de kring, die zich einde achttiende, begin negentiende eeuw in Munster rond de prinses Amalie van Gallitzin vormde. De ontwikkeling van de kring, die ook na de dood van de prinses in 1806 tot in de jaren '20 bleef

bestaan, lijkt symptomatisch te zijn voor een belangrijke tendens in deze eerste periode

Amalie von Gallitzin, geboren in 1748, dochter van de Pruisische veldmaatschalk graaf von Schmettau, stond aanvankelijk onder invloed van de Verlichting. Zij en haar echtgenoot, de Russische prins Dimitri von Gallitzin stonden op goede voet met Diderot. In Den Haag, waar haar echtgenoot lange tijd Russisch gezant was, kwam zij onder invloed te staan van de Nederlandse filosoof Hemsterhuis. Door dit contact ontstaand er bij haar een soort deïstische spiritualiteit. In 1779 vestigde zij zich in Munster, alwaar zich al gauw om haar en om minister en vicaris-generaal Furstenberg een kring vormde.

Aanvankelijk had de kring een open karakter. De leden ervan ondergingen invloeden van 'Sturm und Drang' en de pré-romantiek. Er waren contacten met protestanten, o.a. met de filosofen Jacobi en Hamann en met pietisten. Maar vanaf eind jaren '80 veranderde dat. De spiritualiteit kreeg een steeds meer romantisch-mystiek karakter, en de kring werd meer gesloten. Zij werd de 'Familia sacra' genoemd. Hoogste doel van de kring was om onder de aanval van de goddeloze Aufklärung de persoonlijke religieuze perfectie te bereiken door een geestelijke gemeenschap in liefde te vormen. Maar dat alles wel in een steeds sterkere verbondenheid met de katholieke kerk. Al sinds de contacten met Jacobi en met protestantse pietisten was de afkeer van de Aufklärung groot geweest. De Franse revolutie en de saecularisatie versterkten die afkeer alleen maar. De kring werd in Munster het middelpunt voor de opvang van de Franse emigres<sup>16</sup>.

Na de dood van de prinses werd het binnen-kerkelijke streven van de kring steeds groter. De katholieke romantiek verbond zich nu met fideïstische tendensen. De leidende persoonlijkheden waren in de jaren na 1806 de gebroeders Droste-Vischering. Zij waren het, die in Munster het aanvankelijk nog stille verzet tegen Hermes organiseerden. Zijn poging om een filosofisch fundament aan het katholieke geloof te geven, werd door hen sterk afgekeurd. Maar ook kerkpolitieke motieven speelden in de afkeer van Hermes een zeker zo grote rol. De methode van Hermes' theologie zou geen gezag van buiten, dus geen gezag van de kerk erkennen. Daarbij kwam, dat hij door de gebroeders Droste - kannunnik Franz Otto en vicaris-generaal Clemens August von Droste, de latere aartsbisschop van Keulen - ervan beschuldigd werd een aanhanger van het 'Staatskirchentum' te zijn<sup>17</sup>.

In de ontwikkeling van de kring is al iets te merken van een mechanisme, dat in 'onze' periode meer voorkomt: de romantiek wordt restauratief. Het aanvankelijk sterke accent op de persoonlijke geloofsbeleving, op de verdieping van de religieuze subjectiviteit blijkt in de loop van de tijd een zoektocht te zijn naar een voorgegeven gezagsvol punt (in het katholieke geval: de kerk). Het accent op subjectiviteit maakt plaats voor het accent op objectiviteit. De nadruk op de voorgegeven norm moet één van de gronden zijn voor de afkeer van rationalisme in de breedste

zin van het woord afkeer van de Franse Verlichting, vooral ook van Kant, van de resultaten van de Verlichting, van Hermes. Deze afkeer past precies bij de conservatief-adellijke (en katholieke) oeridee (het adellijk element was in de kring sterk vertegenwoordigd)<sup>18</sup>. Ook de noodzaak van een ethisch-religieuze grondslag van alle gemeenschapsvormen, is voor de kring vanzelfsprekend<sup>19</sup>. Tenslotte, de tendens tot politisering is in de ontwikkeling van de kring ook merkbaar: het gezag van de katholieke kerk in het publieke leven mag niet aangetast worden. Vooral in de laatste periode van de kring is dat het geval.

## B. De Beierse geconfedereerden

Een meer direct kerkpolitiek karakter had een groep mannen, die in het tweede decennium van de eeuw in Beieren met elkaar in contact stonden. Beieren was bijzonder hard getroffen door de saecularisatie. Maar ook bleef natuurlijk ondanks het verlichte regiem van Montgelas de betekenis van de katholieke kerk zeer groot. Wellicht is dat één van de redenen, dat zich in Beieren eerder dan in andere 'Lander' kringen vormden, die een meer uitgesproken kerkpolitieke doelstelling hadden.

Met de term 'geconfedereerden' duidt men een groep van een veertigtal mannen aan, voornamelijk clerici uit de Beierse steden Augsburg, Wurzburg, Bamberg, Eichstatt en Regensburg. Verschillende van hen waren aanhangers geweest van de katholieke Aufklärung, maar hadden zich door hun weerzin tegen de kerkpolitiek van Montgelas tot strikt op Rome georiënteerde strengkerkelijken ontwikkeld. Er behoorden verder ex-monniken toe, die op conservatieve wijze op de saecularisatie reageerden. En verder waren er leerlingen van conservatieve exjezuïeten.

Tot de bekendste leden van de groep behoorden de wijbisschop van Wurzburg, G. Zirkel, voorts de radicaal ultramontaanse K. Egger en F.K. Felder, redacteur van de 'Literaturzeitung für katholische Religionslehrer'. Felder was een leerling van Sailer, hij had ook door toedoen van Sailer de redactie van de voorloper van de 'Literaturzeitung' op zich genomen, maar de houding van Felder en zijn blad werd tot ongenoegen van Sailer zelf steeds scherper, exclusiever en antiprotestantser<sup>20</sup>.

De geconfedereerden stelden zich ten doel om het kerkelijke en religieuze leven te vernieuwen op basis van de katholieke tradities. Die werd dan wel in een zeer beperkte zin geïnterpreteerd. De belangrijkste thema's waren bij hen van politieke en kerkpolitieke aard. Zij wisten herstel van de rijkssteden, herinvoering van de orde van de jezuïeten, teruggave van de geestelijke vorstendommen. Tegenover de verlichte spiritualiteit plaatsten zij vormen van barok- en volksreligiositeit. En in hun afkeer van het 'Staatskirchentum' kwamen zij op voor aansluiting bij het 'Zentral- und Einheitspunkt' Rome. De groep vertoont een duidelijke tendens naar ultramontanisme<sup>21</sup>.

Maar anders dan vaak wordt voorgesteld vormden de geconfedereerden niet één georganiseerde kerkelijke 'pressure-group'. Er was geen welomschreven programma, geen planmatige propaganda, geen regelmatige en systematische bijeenkomsten. En

felders 'Literaturzeitung' was niet meer dan een blad, waaraan enkele geconfedereerden meewerkten en geenszins zoals de 'legende' (R. Pesch) wil, het orgaan van de geconfedereerden<sup>22</sup>. De werkelijkheid was, dat een aantal individuen met elkaar persoonlijke contacten onderhield, men zond elkaar literatuur en men stimuleerde elkaar in een streng kerkelijke gezindheid en spiritualiteit. Ondanks de kerkpolitieke intentie van de leden, past de groep nog geheel binnen de eerste fase van het katholicisme. De kerkpolitiek heeft primair nog een persoonlijke functie. Van een sociaal georganiseerde activiteit was nog geen sprake.

C. Sailer

Van veel groter betekenis dan de twee voorgaande kringen, is de kring die zich einde achttiende eeuw en in de eerste decennia van de negentiende eeuw om Sailer vormde. Het gaat hier niet zozeer om een school van geleerden en van academische theologen, maar om een groep mensen, die zich met denkstijl en spiritualiteit van Sailer verbonden voelden<sup>23</sup>. Ofschoon door het nieuwere onderzoek de systematisch-theologische betekenis van Sailer volop erkend wordt (de vernieuwing van de moraaltheologie, de katholieke weerlegging van het religiebegrip van Kant), ligt zijn invloed vooral in het gegeven, dat hij door zijn geschriften, door zijn enthousiasmerende persoonlijkheid en zijn enorme pedagogische gaven de inspirator is geweest van een romantisch gekleurde spiritualiteit onder 'het volk', de 'Gebildeten', maar bovenal onder de katholieke clerus. Sailer's 'Priesterschule' is generaties lang bepalend geweest voor denkstijl, spiritualiteit, en ook voor de kerkpolitieke houding van de clerus in Beieren<sup>24</sup>. Om daar wat inzicht in te krijgen, ga ik nu in op het bijzondere fenomeen, dat Sailer is geweest<sup>25</sup>.

Geen theoloog van de nieuwere tijd is zo bewierookt als Sailer. Een 'Heilige einer Zeitenwende'<sup>26</sup>, de zuiverste en intellectueel hoogststaande vertegenwoordiger van het katholicisme in de eerste decennia van de negentiende eeuw<sup>27</sup>, de Beierse kerkvader, wiens 'hochst verehrungswürdige Gestalt' een 'trostendes Licht im Dunkel mancher Zeit' is<sup>28</sup>. Soortgelijke kwalificaties zijn niet ongewoon. Maar tegelijkertijd is Sailer niet alleen gedurende zijn leven, maar ook nog lange tijd daarna door strengkerkelijke ultra's verdacht gemaakt. In 1794 werd hij tezamen met een vijftal andere professoren - waaronder zijn vrienden Zimmer en Weber - ontslagen van de universiteit van Dillingen. Sailer's contacten met pietistische protestanten hadden hem bij zijn tegenstanders de reputatie van kryptoprotestant bezorgd. Verder was een ontslaggrond de beschuldiging van het lidmaatschap van het geheim genootschap van illuminaten. Sailer zou ook een aanhanger van de Aufklärung zijn. De absurditeit van deze beschuldigingen is evident<sup>29</sup>.

Wat zwaarwegender is de beschuldiging van mysticisme. De contacten, die Sailer einde achttiende eeuw met de katholieke opwekkingsbeweging (de 'Allgauer Erweckungsbewegung') onderhield en het sterke accent, dat Sailer op de religie als 'gottselige Innigkeit' legde, deed de strengkerkelijke vermoeden, dat de objectieve werkelijk-

heid van de kerk voor de religieuze ervaringen van het individu moest wijken<sup>30</sup>. De beschuldigingen, die op dit vermoeden gebaseerd waren, hebben Sailer zijn hele leven, zelfs nog na zijn dood achtervolgd<sup>31</sup>.

De verwijten zijn onterecht. Dat heeft niet alleen Sailer bij de zeldzame gelegenheden dat hij zichzelf verdedigde overtuigend aangetoond<sup>32</sup>, maar dat is ook een consensus in het moderne onderzoek naar Sailer<sup>33</sup>. Toch drukken de verwijten iets uit van de complexiteit van het werk van Sailer. In zijn denken verbond hij elementen van de katholieke Aufklärung, van de jezuïtische en Duitse mystiek en van de romantiek. Bij een kerkpolitieke blikvernaauwing, zoals die bijvoorbeeld bij de geconfedereerden voorkwam, kon Sailers leven en werk wel aanleiding geven tot de waarneming van mysticisme.

Dat is te begrijpen, wanneer we ons het centrale theologische streven van Sailer voor ogen houden. Hofmeier beschrijft als resultaat van de moderne 'Sailerforschung' dit centrale theologisch streven als volgt: het is het streven naar de handhaving van de identiteit van geloof; een identiteit, die juist door het verlies van de actualiteit en van de levendigheid van het geloof in de tijd van Sailer in gevaar is gebracht<sup>34</sup>. Dat behoeft enige uitleg.

Sailer meende, dat het geloof door twee gevaren bedreigd werd<sup>35</sup>. Aan de ene kant is daar de uiterlijke en mechanische vorm van gelovig en kerkelijk mens-zijn, die z.i. einde achttiende eeuw eigen is aan de barokcultuur. Sailer kon geen begrip opbrengen voor de scholastieke theologie, die met deze mechanistische spiritualiteit verbonden was. Hiertegenover plaatst hij elementen, die ook door de katholieke Aufklärung naar voren gehaald worden: de Schrift zelf als belangrijkste bron voor prediking en christelijk leven, grote voorkeur voor de vroeg-christelijke periode, een grotere op de opbouw van innerlijk religieus leven gerichte band tussen priester en volk; en niet te vergeten een aantal liturgische hervormingen als liturgie in de landstaal en grotere toegankelijkheid van rituelen en missalen, opdat religie als de Godsbeleving van het kinderlijk gemoed door volk en clerus beter dan voorheen in de liturgie gesymboliseerd kan worden<sup>36</sup>. Maar aan de andere kant wordt het geloof bedreigd door een gevaar, dat men een moderne aan de geest des tijds aangepaste variant van de mechanistische spiritualiteit kan noemen. Het is een gevaar, waarvan hij in 1817 zelf zegt, dat hij er zijn hele leven tegen gestreden heeft. Het is de invloed van de tijdgeest in het christendom: het (religieus) rationalisme. Het berust volgens Sailer op het waandenkbeeld, dat de rede de enig ware zalig makende religie kan funderen en vast stellen<sup>37</sup>. Het intellectualisme van deze verlichte spiritualiteit kan nooit verder komen dan het verstandelijk benaderen van de christelijke waarheden. Sailers op innerlijke religieuze beleving gerichte geest heeft zich daar van begin af aan niet tevreden mee kunnen stellen<sup>38</sup>. Het was dan ook voor hem van beslissende betekenis, toen hij einde jaren '80 naast de meer op ascetisme gerichte jezuïtische mystiek, via contacten met de protestantse mysticus Lavater



bekend werd met grote mystici (o.a. Tauler, Fenelon, Ruysbroeck, Frans van Sales, Thomas van Kempen)<sup>39</sup>.

Vanaf die tijd benadrukt hij het ideaal van een levende spiritualiteit als basis van geloof en theologie. De waarheid is niet levend voor ons, wanneer we slechts de dingen in ons verstand opnemen en begrijpen. Tegenover het verstandelijk begrijpen plaatst Sailer de onmiddellijke receptie van het goddelijke in onze ziel. Pas dan doordringt het goddelijke ons geheel. Want pas het grijpen van een waarheid in ons gemoed maakt de zaak tot een ziel van onze ziel. Sailer's mystiek is daarbij sterk christocentrisch gericht. Het geloof in de levende in de religieuze mens werkende Christus, Christus in ons, is een pijler van zijn mystieke spiritualiteit<sup>40</sup>.

Door het accent op de levendigheid van het geloof wil Sailer de identiteit van het geloof handhaven. Want God, die in Christus voor ons verschenen is, is in Christus in ons. Daaruit vloeit ook voor Sailer de centrale idee van het christendom voort. Die centrale idee wordt uitgedrukt in de woorden God in Christus - Heil voor de wereld<sup>41</sup>. Want het onheil, het kwaad in de wereld is een gevolg van de zonde, die Sailer vooral in termen van menselijke zelfzucht beschrijft. En die zonde veroorzaakt de 'Entzweigung' tussen God en mens. Wanneer de eeuwige, onveranderlijke (identieke) God in Christus in het diepste van ons eigen bestaan verschijnt, dan betekent dat in ons leven de redding van de zonde en daarmee het heil van de wereld<sup>42</sup>.

Sailer heeft zijn conceptie van geloof en theologie dus ontwikkeld en uitgebouwd in zijn strijd tegen het mechanistisch karakter van de achttiende-eeuwse orthodoxie, maar bovenal en in toenemende mate in zijn strijd tegen wat hij als een fundamenteel aspect van de Aufklärung zag, namelijk het religieus rationalisme<sup>43</sup>.

In de literatuur is er op het terrein van de fundamentele theologie, met name waar het de verhouding tussen zedelijkheid en religie betreft, ruimschoots aandacht besteed aan de strijd van Sailer tegen de Aufklärung, of eigenlijk beter aan de kritische opname van elementen van de Aufklärung in een kerkelijk gebonden katholieke theologie. Zo laat G. Fischer zien, dat Sailer in zijn moraaltheologie voortdurend in discussie met Kant is, maar tegenover Kant niet de autonomie, maar de theonomie van de plicht benadrukt<sup>44</sup>. In een ander boek toont Fischer aan, hoe Sailer van F.H. Jacobi gebruik maakt om kentheoretisch en godsdienstfilosofisch boven Kant uit te komen. Sailer heeft een grote affiniteit met Jacobi's 'Glaubensphilosophie'. Het motief van die filosofie spruit voort uit de behoeften van het gevoel, uit een behoefte, die niet alleen in de verstandelijk te vatten waarheid is geïnteresseerd, maar in een waarheid, die hoofd en hart bevredigt<sup>45</sup>. De poging van Kant om de hoogste ideeën God, onsterfelijkheid en vrijheid te redden en aan het domein van de praktische rede toe te vertrouwen, moet volgens Jacobi en Sailer mislukken, omdat de rede toch altijd gebonden is aan de begrippen van het verstand<sup>46</sup>. De weg, die Jacobi en Sailer kiezen voor het kennen begint onderaan, bij de behoeften van de hogere menselijke natuur naar waarheid, heiligheid en zaligheid<sup>47</sup>. Het kritici-

me van Kant wordt overwonnen door te laten zien, dat in het gevoel de grenzen van het verstand overschreden worden. Godsdienstfilosofisch betekent dat, dat het opgesloten zijn van de mens in de subjectiviteit, dat wil zeggen in het altijd aan het menselijk verstand gebonden denken doorbroken wordt en dat God als uitgangspunt van alle zijn en alle denken genomen mag worden. Sailer neemt dan van Jacobi diens nieuwe tegen Kant gerichte bepaling van rede (Vernunft) en verstand over in de rede ervaart de mens de contingentie en de gerichtheid van zijn hogere menselijke aard op het goddelijke, de rede wordt daarmee het orgaan van het 'vernemen' van God. Want een rede, die slechts zichzelf verneemt, is zonder God in de wereld - is geen rede. En rede, die God zelf verneemt, die een vernemen, een waarnemen van God is, die is de ware, juiste, eigenlijke rede<sup>48</sup>

Maar Sailer gaat natuurlijk niet in alles met Jacobi mee, want Jacobi had geen begrip voor het katholicisme en dat betekent met name: hij had geen begrip voor een 'aussere Autoritat, wie etwa die der Kirche'<sup>49</sup>.

Barbara Jendrosch heeft Fischers onderzoek verder verdiept. Haar interesse gaat uit naar het centrale begrip van Sailer's moraaltheologie. Dat centrale begrip is het geweten. Geweten wordt hier niet opgevat als een begrip, dat slechts intellectuele en morele processen in de geest van de mens aanduidt, ook niet als een gevoel of een keuze voor morele waarden, maar als de actuele functie van een persoonlijke zedelijke beslissing, als de plaats, waar de eigen, persoonlijke conflicten beleefd worden<sup>50</sup>. Jendrosch toont nu aan, dat Sailer's eerste grote moraaltheologische ontwerp weliswaar nog opgebouwd is volgens de eudaemonistische opvattingen van zijn leermeester Stattler, maar dat hij al snel afscheid heeft genomen van diens wezenlijke intentie het geweten wordt niet meer alleen verstaan uit de zuiver binnemenselijke drijfveer naar gelukzaligheid, maar al in het geweten heeft de mens toegang tot de goddelijke regel, die aan het menselijk streven voorafgaat<sup>51</sup>. Daarna wordt de moraaltheologie bij Sailer niet inductief, vanuit de behoeften van de mens, maar deductief vanuit het begrip van God als liefde opgebouwd. Voor Sailer wordt het dan steeds duidelijker, dat het geweten als (praktische) 'Vernunft' niet alleen maar het vermogen aanduidt om zich van de zedewet bewust te worden, maar bovenal grond en medium van het religieuze, subjectief correlaat van het religieuze is. En met dit laatste wordt bedoeld op de potentie, die er in de mens moet zijn voor het ontvangen van de (natuurlijke) openbaring van God. Tegenover Kant poneert Sailer dan ook de objectiviteit van Gods liefde als grond van de moraal en daarmee de prioriteit en het eigen domein van het religieuze ten opzichte van het morele<sup>52</sup>. Jendrosch maakt zo plausibel, dat er bij Sailer vanaf diens eerste moraaltheologisch werk, de 'Glückseligkeitslehre' uit 1787, via de 'Grundlehren der Religion' uit 1805 naar het grote hoofdwerk, het 'Handbuch der christlichen Moral' uit 1817 een accentverschuiving in de aandacht van Sailer voor het fundament van de moraal te signaleren is. Waar namelijk eerst de menselijke behoeften vooraan stonden en van

daaruit naar het menselijk vermogen gekeken wordt om zichzelf naar het transcendente toe te overstijgen, daar wordt in het laatste werk volop het goddelijke 'Woher' van de rede, van de zedewet en van het geweten en tegelijkertijd ook het goddelijk 'Wohin' ervan benadrukt<sup>53</sup>. De menselijke subjectiviteit staat geheel ingespannen tussen God als grond en God als doel van geloof en handelen.

De vraag kan nu wel naar voren komen hoe het nu eigenlijk zit met de rechtmatigheid van de verwijten van streng kerkelijke zijde. Correspondeert het veronderstelde mysticisme van Sailer niet op fundamenteeltheologisch niveau met zijn leer van het geweten? Immers, wanneer het geweten het orgaan is voor het vernemen van God, waartoe is dan nog de kerk noodzakelijk? Is dan niet het geweten de norm van het geloof, regula fidei?

Voor de beantwoording van deze vraag is het boek van Geiselmann over Sailer's kerkbegrip onmisbaar<sup>54</sup>. Geiselmann zet uiteen, hoe Sailer evolueert van een kerkbegrip, dat nog sterk onder invloed staat van sociaal-ethische en natuurrechtelijke ideeën van de Aufklärung, via een kerkbegrip, dat meer mystiek en pneumatocentrisch georiënteerd is, naar een kerkbegrip, waarvan het organiserend principe het romantisch idee van het organisme is en waarmee de gedachte van de kerk als lichaam van Christus uitgelegd wordt. Het eerste stadium van deze evolutie treft Geiselmann aan in een vroeg geschrift uit 1779, een tijd, waarin Sailer nog sterk onder invloed van Stattler bleek te staan<sup>55</sup>. Het tweede stadium komt grofweg overeen met het laatste decennium van de achttiende en met de eerste jaren van de negentiende eeuw. Het laatste stadium valt samen met het grootste deel van de tijd in Landshut en Regensburg, de tijd, waarin zijn invloed het grootste was.

Geiselmann toont nu overtuigend aan, dat in alle drie stadia niet het redelijk denkend en gelovend individu, ook niet het Christus in zijn hart ervarende individu de norm van het geloof is, maar de kerk<sup>56</sup>. Maar er zijn toch grote verschillen tussen de verschillende stadia. In de eerste twee domineert het individuele aspect, in de laatste het gemeenschappelijk aspect bij het nadenken over de kerk.

In het eerste stadium wordt de kerk gezien als een vereniging van individuen, die zich op basis van de verplichtende wet van Christus tot kerk verenigen. Maar dit betekent dus niet, dat de kerk geheel op basis van vrijwilligheid in stand gehouden wordt. De kerk is een deels vrijwillige, deels op verplichting berustende societas legalis. En met behulp van sociaal-ethische en natuurrechtelijke middelen beklemtoont Sailer in dit stadium het door de wet van Christus verplichtende karakter van de zichtbare, hiërarchische kerk<sup>57</sup>.

In het tweede stadium verschuift de aandacht voor het laatstgenoemde aspect wat naar achteren. In het centrum van de aandacht staat nu het Christendom in zijn hart ervarende individu. Maar ook in dit geval wordt de kerk niet opgebouwd gezien uit individuen. De kerk is gefundeerd op het levende woord van de apostelen. En dit levende woord van de apostelen is geleid en vervuld door de werkzaamheid van de

Heilige Geest. De kerk wordt zo gezien als de aan het individu voorafgaande midde-lares van het levend geloof in Christus<sup>58</sup>. De kerk is het werk van de Geest en door dat werk wordt de kerk, de vereniging van individuen, gevormd en in stand gehouden. Wel wordt die werking van de Geest weer ervaringstheologisch geïnterpreteerd: de Geest, die getuigt van Christus in het hart, wordt door de geschiedenis heen vanaf de apostelen doorgegeven<sup>59</sup>.

Het gevaar nu, dat Sailer volgens Geiselmann in de eerste twee stadia bedreigt, is niet zozeer, dat het individu op de plaats van de kerk gaat staan en zelf de norm van het geloof vastlegt. Nee, het ligt iets genuanceerder. Het gevaar is, dat de kerk slechts een middel is voor het individuele geloof. Anders gezegd: het gevaar dreigt volgens Geiselmann, dat de kerk een functie is van het individu<sup>60</sup> (Geiselmanns boek is uit 1952!).

Sailer heeft dit gevaar bezworen in het derde stadium. Hij komt tot zijn opvattingen, doordat hij zich gedwongen ziet een positie te bepalen tegenover de gedachte van de autonomie van het individu in de Aufklärung en het daarmee verbonden kerkbegrip, maar ook tegenover het mysticisme van de Allgauer beweging, dat precies tegenover het juridisch kerkbegrip van de katholieke Aufklärung de ecclesia mere spiritualis plaatst.

In het derde stadium komt Sailer in Landshut sterk onder invloed te staan van de romantische beweging. Dat heeft voor hem de wending van het individu naar de gemeenschap bevorderd. En daarmee worden voor hem ook de manifestaties van de religieuze gemeenschap in de publieke religie en in de kerk van veel groter belang. Het komt nu niet meer in de eerste plaats aan op de gemoedsbewegingen van het persoonlijke gelovige bewustzijn, maar allereerst op het zich bewustworden van de gelovigen als leden van het lichaam van Christus<sup>61</sup>. Sailer maakt nu van het romantisch idee van het organisme gebruik om het principe van de opbouw van de kerk te beschrijven: de kerk als de mystieke gemeenschap van het lichaam van Christus, een gemeenschap, die door de liefde in stand wordt gehouden, vormt een levende organische eenheid met de uiterlijke zichtbare kerk<sup>62</sup>. En de zichtbare kerk, die wezenlijk ordelijk en hiërarchisch is opgebouwd, is absoluut noodzakelijk om de gelovigen naar de mystieke eenheid met Christus en de Vader in het corpus christi te voeren. Wanneer men zich losmaakt van de uiterlijke gemeenschap van de kerk, maakt men zich ook los van de mystieke gemeenschap met elkaar en met Christus. En voor Sailer is het evident, dat het eenheidscentrum van de uiterlijke gemeenschap de kerkelijke overheid is. Erkenning, deemoed en gehoorzaamheid jegens de kerkelijke overheid blijken nu feitelijk van het hoogste belang voor de heilszekerheid te zijn<sup>63</sup>.

Geiselmann weet te verduidelijken, dat de verschuiving van een meer individualistisch naar een meer gemeenschappelijk aspect van het kerkbegrip, van een meer op de Aufklärung naar een meer op de romantiek georiënteerd denken ook een sterkere binding aan de zichtbare kerk en daarmee ook een sterkere binding aan het katholi-

cisme als autoritatief systeem betekent<sup>64</sup>. De betekenis van de kerk als organische eenheid van mystieke en hiërarchisch geordende zichtbare gemeenschap neemt in het denken van Sailer toe. Het hoogtepunt ervan moet geplaatst worden in de tijd in Landshut.

Probst signaleert in zijn boek over Sailers opvattingen over de liturgie een soortgelijke ontwikkeling. De kerk van Christus krijgt bij Sailer steeds grotere waarde. Waar aanvankelijk bij de jonge Sailer de kerk nog slechts een van de grondwaarheden van het christendom is, daar is de kerk bij de oudere Sailer de kerk het element, waarbinnen alleen verkondiging, liturgie, verlossing en caritas kan plaatsvinden. De grondwaarheden van het christendom kunnen alleen door bemiddeling van de kerk gerealiseerd worden<sup>65</sup>.

Denken we nu nog even aan de inzichten van Jendrosch, dan kunnen we samenvattend bij Sailer een ontwikkeling signaleren van Aufklärung naar romantiek, van de subjectiviteit van de menselijke religieus-ethische behoeften naar de objectiviteit van God, van het accent op een individuele spiritualiteit naar het accent op de betekenis van de gemeenschap voor het individu, van een visie op de kerk, die in functie staat van de individuen, naar een visie, waarin het bovenindividuele en gezagsvolle karakter van de kerk beklemtoond wordt<sup>66</sup>.

Tot dusver zijn hierboven een paar opmerkingen gemaakt over de godsdienstfilosofische en theologische ontwikkeling van Sailer. Interessant is nu, dat het er op lijkt, dat een soortgelijke ontwikkeling als in de godsdienstfilosofie en theologie ook te bespeuren is in Sailers denken en handelen in de meer praktische en kerkpolitieke sfeer. Hier kan ik nog niet ingaan op de precieze relatie tussen theologie en kerkpolitiek. Dat komt in de hoofdstukken VI en VII aan de orde. Ik zal hier wel proberen de ontwikkeling van Sailer in de praktische en kerkpolitieke sfeer te signaleren.

Sailer sprak en schreef niet graag over politiek. En als hij het toch deed, gebeurde dat veelal omzichtig<sup>67</sup>. In een brief van 28 februari 1801 aan de gravin Stolberg-Wernigerode schrijft hij over de op handen zijnde saecularisatie (de vrede van Luneville is net gesloten en het wachten is op de komende schadeloosstellingen uit 'geestelijk' goed). Bij de beoordeling van de saecularisatie, zegt Sailer, oordelen wij vanuit het hart, maar God vanuit het verstand. En hij vermeldt dan een door hem bedachte dialoog tussen de hogere clerus van Duitsland en het nederige evangelie van Palestina. De clerus betreurt het verlies van macht en eer en zwaard en kroon, maar het evangelie schenkt ter vervanging van al het aardse goed aan de geestelijken het geestelijk zijn. Toch keurt Sailer de aanleiding tot de saecularisatie niet goed. De ellende van de oorlog is te groot geweest. En de oorlog heeft geen christelijke verbetering gebracht. niet bij hen, die eronder geleden hebben en in het bijzonder niet bij de grote politici, die de oorlog ontketend hebben. De

brief is geheel vanuit het perspectief van de individuele gelovige geschreven, die zowel de macht en rijkdom van de hoge geestelijkheid als de hebzucht van de wereldlijke vorsten veroordeelt hij wil niet meedoen met de vernietiging, slechts toezien en zijn plicht in stilte doen. Men kan hier niets anders doen dan zijn mond houden en bidden<sup>68</sup>. En vanuit het perspectief van de individuele gelovige is ook begrijpelijk, dat Sailer in kleine kring kan zeggen, dat de saecularisatie van onderop gezien weliswaar groot onrecht, maar van bovenaf gezien rechtvaardig is<sup>69</sup>.

Wat dat onrecht van onderop betreft Schwaiger stelt vast, dat in het werk van Sailer zo nu en dan de waarnemer uit het lagere volk spreekt, die uiterst giftig over de hebzuchtige praktijk van de Duitse vorsten kan spreken<sup>70</sup>.

In het laatste deel van zijn 'Briefe aus allen Jahrhunderten' (1804) gaat Sailer in op de revolutie en de saecularisatie, die Europa en Duitsland de laatste jaren geteisterd hebben. Een onderdeel van dat laatste deel is getiteld 'Die Tage der Zertrummerung, 1792 - 1802'<sup>71</sup>. Het is een in profetische stijl geschreven duiding van de oorzaken van de gebeurtenissen.

De revolutie, die heel Europa overspoelt en in Duitsland instituten vernietigt, die millennia stand gehouden hebben, is als daad van mensen niets anders dan vernieuwings- en heerszucht, sterk genoeg om af te breken, maar niet om op te bouwen. De revolutie is een storm van het ongeloof, een storm die miljoenen in de ellende stort. De adel, het volk, de geleerden, de vorsten en hun ministers, zij allen geven elkaar de schuld van het ongeluk. Maar - en dit lijkt de kern te zijn - bijna niemand geeft zichzelf de schuld en bekent peccavi (ik heb gezondigd). In die zin onthullen revolutie en saecularisatie de toestand van het menselijk hart; de revolutie is de grote 'Dolmetscherin'. De oorzaak van de revolutie is zo de zonde, de zelfzucht en heerszucht van de menselijke individuen. En de oplossing, dat door het hele stuk doorklinkt, is daar op afgestemd die ligt in het vaste geloof, dat alles uiteindelijk in Gods hand ligt. En voor het individu betekent dit, dat alleen door het geloof in liefde werkende, de situatie verdragen kan worden.

De oorzaken van de gebeurtenissen worden dus traditioneel theologisch in de zondige gesteldheid van de individuen gelegd. Sailer roept in de eerste jaren van de nieuwe eeuw niet op tot kerkelijk gestimuleerd verzet tegen het optreden van de verschillende staten. De kerk komt als maatschappelijke factor nog helemaal niet in beeld. De enige 'oplossing', die Sailer biedt voor de ellende van de saecularisatie is een oplossing voor het individu, dat de dingen deemoedig moet ondergaan en in geloof verdragen.

Sailer verkeert in deze tijd nog in wat we gemakshalve het 'mystieke' stadium kunnen noemen. De bovenindividuele en autoritatieve aspecten van de kerk worden dan nog niet ten volle gehonoreerd. Dat laatste gebeurt wel in het laatste stadium. En dan is ook te zien, hoe Sailer meer waarde hecht aan de kerkpolitieke activiteit. Een paar signalen van dit laatste zal ik hier vermelden.

Sailer blijkt in het grootste deel van zijn tijd in Landshut een uitgesproken tegenstander van het 'Staatskirchentum' te zijn<sup>72</sup>. Hij opteerde voor een christelijke staat, waarin een christelijke geest de staat zou doordringen<sup>73</sup>. Daarbij ging hij niet zover als de kerkelijke ultra's, die in politiek opzicht de directe hegemonie van kerk en geestelijkheid over de staat voorstonden (zo bijvoorbeeld een van Sailers zeer trouwe leerlingen, E. von Schenk, later minister van binnenlandse zaken van Beieren onder Ludwig I<sup>74</sup>). Kerk en staat dienden in christelijke geest samen te werken. Maar in Landshut werd Sailer het middelpunt van een kring van jonge, uiterst restauratief ingestelde mensen, die in hun voortdurende verzet tegen de kerkelijke politiek van de regering Montgelas uiteindelijk bij de ultra-kerkelijke en restauratieve terechtkwamen. Aanvankelijk uitgaande van het streven naar vrijheid voor de kerk van ingrepen van de staat, kwamen zijn navolgers uit bij het streven naar wereldlijke macht van de kerk<sup>75</sup>.

Sailer had in Landshut in kerkpolitiek opzicht deel aan de steeds sterker wordende restauratieve geest onder een groot deel van de Beierse clerus. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de volgende omstandigheid. De Beierse regering maakte zich in 1816 zorgen over de afname van het aantal priesters. De regering vroeg bisschoppen en de theologische faculteit van Landshut naar oorzaken en naar middelen voor verbetering van de situatie. De theologieprofessoren van Landshut, waaronder Sailer, antwoordden in een omvangrijk rapport<sup>76</sup>. Een paar dingen vallen in dit rapport op. De hoofdschuldige van de ellendige toestand van de kerk - een toestand die impliciet gedefinieerd wordt door het priestertekort - is de staat. Het rapport is één grote aanval op de regering Montgelas. De staat heeft door saecularisatie van kloosters en abdijen een groot aantal scholen laten verdwijnen. De staat is verantwoordelijk voor het wegvallen van de 'geestelijke' inkomsten, voor het gebrek aan bisschoppelijke leiding en, wat de adviseurs heel erg steekt, de staat probeert de clerus op allerlei manieren voor zijn eigen doeleinden te gebruiken. Maar de staat heeft nog meer op zijn geweten. Hij laat toe en bevordert zelfs, dat de geest van de Aufklärung, de 'unbandige Neuerungssucht' de voortdurende strijd tegen bijgeloof en bigottisme, het ondergeschikt maken van de religie aan de zedelijkheid, in alle onderwijsinstellingen kon doordringen. Daardoor is de staat ook medeverantwoordelijk voor de religieuze en morele 'Versunkenheit des Zeitalters'. Telkens klinken in dit rapport de klachten over de geestloze, irreligieuze en onzedelijke jeugd, de afschuw van de moderne verleidingen van de luxe, van de nieuwe kledingmodes en natuurlijk wordt ook de lichtvaardige bevrediging van de lichamelijke lusten niet vergeten. Men hoort in dit document de stem van de traditionele middenklasse<sup>77</sup>.

Als middelen voor de verbetering worden o.m. aangevoerd de heroprichting van alle opgeheven gymnasia, lycea en seminaries (en daarmee ook van kloosters), de volledige bestuurlijke vrijheid in de kerk en daarbij ook een veel strenger optreden van de staat tegen irreligiositeit en onzedelijkheid (o.m. door bedrijven en

café's tijdens de kerkdiensten te laten sluiten en bespottend van de religie, verleiding van de jeugd, hoererij, echtbreuk en hen die publieke ergernis verschaffen te bestraffen). Tenslotte ziet het document juist in de strikte handhaving van het celibaat een middel om het priestertekort tegen te gaan. De toon van het rapport wordt beheerst door de eis van een volledig vrije door de staat ondersteunde hiërarchische kerk<sup>78</sup>. En de staat moet ervoor zorgen, dat de kerkelijke normen en waarden in de vanzelfsprekend in standen geordende maatschappij in acht gehouden worden. De staat wordt in dit document alleen nog aangesproken om de kerk haar vrijheid te verlenen. Er vindt nog geen oproep plaats aan de kerk of aan de katholieken om politiek in verzet te komen. Maar dit ligt wel in de lijn van het document. Want de kerk wordt heel duidelijk gezien als een sociaal en politiek relevante factor. En wie anders dan de katholieken zouden, geschaard om het instituut kerk, die kerk zelf politiek gezien moeten verdedigen? Die conclusie werd nog niet in volle omvang door Sailer zelf getrokken. Maar al wel heel gauw door de mensen, die zich in de jaren dertig in Munchen rond J. Gorres verzamelden. En verschillende van de leden van deze kring waren leerlingen van Sailer geweest<sup>79</sup>.

Sailer zelf onthield zich trouwens niet van politieke activiteit. Funk schetst in zijn nog steeds gewaardeerde boek over de overgang van de Aufklärung naar romantiek in de periode 1799 - 1825 hoe Sailer in Landshut het middelpunt is van een romantische beweging, die op het gebied van de universiteitspolitiek er in slaagt om de aanhangers van de Aufklärung - die vaak tot de val van Montgelas in 1817 de sympathie van de regering genoten - successievelijk te verwijderen<sup>80</sup>. Wanneer in 1826 de 'Ludwig-Maximilians-Universitat' van Landshut naar Munchen verplaatst wordt, wordt Sailer lid van de commissie, die het personeelsbeleid van de universiteit regelt. Vermoedelijk is Sailer's lidmaatschap van die commissie van betekenis geweest, want alle leerstoelen aan de theologische faculteit worden door Sailerianen bezet<sup>81</sup>. Hij beijvert zich voorts met succes voor de komst van de toen al strengkerkelijke Gorres naar Munchen. Bovendien oefent hij in zijn tijd in Regensburg grote invloed uit op machtige mannen o.m. op zijn oudleerlingen E. v. Schenk, minister, op J.P. Ringseis, lijfarts en adviseur van Ludwig I en op de koning zelf. Sailer en zijn leerlingen staat de algehele opbouw van universiteit en kerkpolitieke verhoudingen in restauratieve zin voor ogen<sup>82</sup>. De katholieke restauratie in Beieren na 1825 (troonbestijging van Ludwig I) wordt feitelijk geïnspireerd door mannen, die elkaar eerder in Landshut, in de kring rond Sailer gevonden hebben<sup>83</sup>. Sailer zet zich in deze tijd in voor de toelating van de religieuze ordes, voor de heroprichting van kloosters, voor de inschakeling van kloosters in het onderwijs en nog voor een groot aantal instellingen en structuren, die door saecularisatie en 'Staatskirchentum' in ongerede zijn geraakt<sup>84</sup>. Barbara Goy noemt Sailer in zijn Regensburger tijd de meest pregnante gestalte van de katholieke restauratie in Beieren<sup>85</sup>. Dat blijkt bijvoorbeeld uit zijn afkeer van het scepticisme, dat de ka-



tholieke verlichting voor de vele vormen van volksreligiositeit koesterden<sup>86</sup>. Sailer neemt een veel positievere, romantisch-religieuze gekleurde positie in ten aanzien van de religieuze gebruiken. Zo verdedigt hij tegenover de Aufklärung de religieuze waarde van processies, bedevaarten en religieuze broederschappen<sup>87</sup>.

Ik sluit deze subparagraaf af met een poging tot een globale plaatsbepaling van Sailer in het licht van gegevens uit de voorgaande hoofdstukken.

Sailers centrale stroven - het handhaven van de identiteit van het christelijk geloof - dreigt in de loop van de ontwikkeling van zijn denken dezelfde structuur te krijgen als het streven van de traditionele klassen de idee van de 'duur' lijkt beslissend te worden<sup>88</sup>. Deze uitspraak verdient enige uitleg.

De materiele kern van het geloof is voor Sailer het door God geheiligd begin in Christus en in de jonge kerk. Dat begin, verwoord in het Nieuwe Testament en in de geschriften van de 'Vaders', is de bron van het geloof. Dat begin 'duurt' ook door de geschiedenis heen.

Op het eerste gezicht lijkt Sailer hier aan te sluiten bij de katholieke Aufklärung, die ook veronderstelt, dat in evangelie en jonge kerk de bron van het geloof te vinden is en dat gelovigen van alle tijden er steeds naar terug moeten en kunnen keren (vandaar, dat men bij de katholieke Aufklärung en bij Sailer kentheoretisch een zeker 'classicisme', alsmede een geringschatting van de theologische betekenis van de geschiedenis kan waarnemen).

Maar het beslissend verschil met de katholieke Aufklärung ligt in de manier, waarop bij Sailer de gelovige zicht verhoudt tot het door God geheiligde en 'durende' begin. Waar de katholieke Aufklärung het in redelijkheid en moraliteit geïnteresseerde individu een grote rol laat spelen in het zich actief en autonoom laten aanspreken door dat begin, daar haalt Sailer aanvankelijk het meer religieus-mystiek ervarende en meer passief, aan de regula fidei van de kerk gebonden individu naar voren. Maar Sailers aanvankelijke nadruk op de mystieke in romantische termen omschreven religiositeit, maakt in de ontwikkeling van Sailer plaats voor een veel grotere nadruk op de afhankelijkheid van het individu van de bovenindividuele kerk. Niet alleen datgene, waarnaar de gelovige verlangt - heil in Christus - heeft bovenindividuele waarde, maar ook en kennelijk steeds meer, de instantie, die de gelovige daarnaar toe leidt. De kerk wijst voor de gelovigen het vaste punt voor het geloven, denken en handelen aan. En juist ook, omdat onder de kerk ook het zichtbare instituut verstaan wordt, dreigt Sailer hier in een theologische variant van het conservatisme te vervallen. Daar waar theologisch over staat en maatschappij wordt gedacht, kunnen we dat controleren. Sailer ziet feitelijk de kerk als de instantie, die het goddelijk fundament en de tijdloze wetten van staat en maatschappij aanwijst<sup>89</sup>.

Waar het gaat over sociale en kerkpolitieke zaken, lijkt een beïnvloeding en/of aansluiting bij de traditionele klassen en de lagere clerus duidelijk. Er is iets

te bespeuren van de ambivalentie, die aan het denken van deze klassen eigen is. Sailer wenst kennelijk geen volledig herstel van de situatie van voor de saecularisatie. De aanvankelijke afkeer van de zelfzuchtige praktijken van wereldlijke en geestelijke vorsten, de kans, die Sailer voor het ontstaan van echt 'geestelijke' geestelijken ziet en niet te vergeten de feitelijke acceptatie van een relatieve zelfstandigheid van de staat, zijn signalen hiervan. Maar aan de andere kant wenst Sailer in zijn tijd in Landshut en Regensburg, dat praktijken ongedaan gemaakt worden, die door saecularisatie en 'Staatskirchentum' zijn ingevoerd. Er is een duidelijk streven naar bevrijding van de druk van de staat en dat streven is gehuld in een restauratief gewaad. Het rapport, dat Sailer tezamen met de andere in 1816 over het priestertekort schreef, bevestigt wat we hierboven verwachtten: het centrum van de tegenstelling tussen staat en kerk is de plaats van de clerus. Sailer c.s. bestrijden de huns inziens vernietigende invloed, die de door de staat bevoordeelde Aufklarung op de opleiding van clerici heeft. Het onderwijs moet van laag tot hoog weer door de christelijke, door de kerk gedragen geest geïnspireerd worden.

De afkeer van de zich ook in Beieren manifesterende nieuwe tijd, waarin de vanzelfsprekende sociale band tussen kerk en samenleving scheuren gaat vertonen, wordt bij de oudere Sailer kennelijk steeds groter. In het rapport uit 1816 en in de patorale brieven, die Sailer als bisschop schreef, is het gevoel van bedreiging en de sociale angst te merken<sup>90</sup>. De analogie met de angst van de kleine burgerij is duidelijk<sup>91</sup>.

Ik wijs er nog even op, dat Sailer een type kerkleider is, waarin de grotere sociale cohesie binnen de clerus en de grotere binding met het katholieke volk zich bij uitstek manifesteert<sup>92</sup>. Sailer, die zelf afkomstig was uit de landelijke kleine burgerij, en die volgens sommigen geworteld was in de specifieke volksspiritualiteit<sup>93</sup>, die tegenover de kritiek van de katholieke Aufklarung oude religieuze gebruiken verdedigde, was reeds als theoloog, maar vooral als kerkleider in Regensburg enorm populair bij het volk. Zijn 'Priesterschule' was lange tijd bepalend voor de clerus in Beieren.

Over Sailers kerkpolitieke positie nog dit. Sailer moet geplaatst worden in de eerste en in de overgang naar de tweede periode in de geschiedenis van het katholicisme<sup>94</sup>. Kern en inzet van zijn werkzaamheid bleef toch de vernieuwing van het persoonlijk levend geloof. Pas in de tweede periode gaat dat gepaard met de bestrijding van de Aufklarung op kerkpolitiek niveau. Sailer 'beoefende' de kerkpolitiek echter altijd vanuit een individueel perspectief. Alleen door zijn positie was hij in staat invloed uit te oefenen. Van georganiseerde politieke activiteit in de openbaarheid (b.v. via periodieken en verenigingen) was nog geen sprake. Dat deden later wel zijn 'kerkpolitieke' leerlingen. Bij hen is dan al een duidelijk verschil met Sailers kerkpolitieke opvattingen waar te nemen. Waar Sailer bijvoorbeeld gedurende zijn hele leven een gematigd episcopalist bleef, daar waren zijn

leerlingen in Munchen radicale ultramontanen geworden<sup>95</sup>.

#### D De kring van Mainz

Een heel andere sfeer treffen we bij een groep katholieken in Mainz.

In de tweede helft van de achttiende eeuw was de stad Mainz, residentie van het grootste aartsbisdom van het Duitse Rijk, nog een 'Hochburg' van febronianisme en katholieke Aufklärung. In een periode van tien jaar, beginnend in 1792 met de bezetting van Mainz door het revolutionaire Frankrijk en eindigend met de formering van een nieuw Frans diocesis Mainz in 1802, worden de kansen voor febronianisme en katholieke Aufklärung in Mainz weggevaagd. Een samenhangend verhaal over het complex van oorzaken daarvan - o.m. saecularisaties, oorlogshandelingen, desorganisatie van de kerk, decimering en splitsing van de clerus door de verplichte eedsaflegging op de 'Constitution Civile du clerge' en niet te vergeten het concordaat van 1801, dat febronianisme definitief onmogelijk maakte - zou een heel boek vergen. Een oorzaak stip ik slechts even aan de katholieken in Mainz hadden kennis gemaakt met een bijzonder agressief anti-katholiek Frans 'Staatskirchentum' (in ieder geval tot aan de staatsgreep van Napoleon in 1799, zijn streven naar een vergelijk met Rome maakte de druk van de staat wat minder). Zij hadden de revolutie aan het werk gezien en waren weinig geneigd om op kerkelijk terrein nog verlichte principes toe te laten

Datzelfde gold ook in sterke mate voor de beide Elzassers, die als de grondleggers van de kring van Mainz beschouwd mogen worden J L Colmar, van 1802 tot zijn dood in 1816 bisschop van Mainz en zijn vriend B.F.L. Liebermann, van 1804 tot 1823 regent van het priesterseminarie en van het kleinseminarie, alsmede professor voor kerkelijk recht en voor dogmatiek aan het eerstgenoemde instituut<sup>96</sup>.

Beiden hadden in Straatsburg hun opleiding van jezuïeten ontvangen een anti-gallicanistische geestesgesteldheid en de neiging om zich tegen de aanval van de verlichting door kerkelijk isolement te beschermen, hadden ze zich daar al eigen gemaakt. Beiden weigerden als priester de eed op de 'Constitution Civile de clergé' af te leggen en beiden moesten tengevolge daarvan onder uiterst moeilijke omstandigheden hun pastoraal werk doen. Hun waardering voor de nieuwe Franse staat zal niet groter worden zijn, toen Liebermann in 1801 ervan verdacht werd de leider te zijn van verzet tegen de 'constitutionele' bisschop van Straatsburg. In 1804 heeft Liebermann zelfs enige tijd op verdenking van deelname aan een royalistische samenzwering in de gevangenis gezeten. Na zijn vrijlating - door bemiddeling van Colmar - stond hij in Mainz nog onder politietoezicht.

Beiden stelden zich ten doel om in hun diocesis een vorm vanatholicisme te vestigen, dat in onvoorwaardelijke trouw aan Rome en aan de door de kerkelijke traditie gedefinieerde geloofswaarheden in staat zou zijn om de aanvallen van de nieuwe tijd - revolutie, atheïsme, verheerlijking van de rede, 'Staatskirchentum' etc. - te weerstaan.

Twee activiteiten, die zij daarbij uitoefenden, vallen in het bijzonder op dat is in de eerste plaats de opleiding van priesters in een in de geest van Trente geleid seminarie en in de tweede plaats is dat het aanknopen bij en het feitelijk zeer moderne inspelen op de grote katholieke massa.

Eerst iets over het seminarie. Colmar en Liebermann gingen er vanaf het begin van uit, dat Trente de opleiding en vorming van priesters exclusief aan bisschoppelijke seminaries gebod. De bisschop zou alleen maar priesters kunnen wijden, wanneer die ook onder zijn ogen en onder zijn geestelijke begeleiding opgeleid waren. Vanuit Mainz werd dan ook de hele negentiende eeuw door met wantrouwen naar de katholieke theologische faculteiten aan staatsuniversiteiten gekeken. Het kerkpolitieke belang, dat zij bij deze opvatting hadden, is duidelijk de opbouw van het katholicisme, dat hen voor ogen stond, zal zonder bemoeienis van de staat en zonder contact met niet-katholieken sneller en eenvoudiger verlopen<sup>97</sup>

Het regiem in het seminarie was streng. Nadruk werd gelegd op de noodzaak van de priesterroeping en op het toetsen en verfijsen ervan<sup>98</sup>. En de belangrijkste toets die daarbij aangelegd werd, was de geest van plichtsbewustzijn en onvoorwaardelijke gehoorzaamheid jegens de eisen van de kerk<sup>99</sup>.

De theologie, die er geleerd werd, sloot daarbij aan. Grondslag van alles was de positieve, dat is de door de kerk gedefinieerde leer. Die leer, die Liebermann in de jaren 1819 tot 1827 in zijn vijfdelige 'Institutiones theologiae dogmaticae' neerlegde, werde met behulp van de traditionele methode ontvouwd elk leerstuk wordt eerst in de kerkelijke vorm gepresenteerd, vervolgens ondersteund met gegevens uit schrift en traditie en daarna verdedigd tegen de belangrijkste bezwaren<sup>100</sup>. Kenmerkend daarbij was de afkeer van de 'Mainzer' van de moderne filosofie de angst was groot, dat door het binnenhalen van idealistisch en in wat mindere mate van romantisch ideeengoed het menselijk denkvermogen de maatstaf zou gaan leveren om over de kerkelijk overgeleverde bovennatuurlijke waarheid te oordelen<sup>101</sup>. Men was bang, dat het mondige, door de verlichting bedorven individu zich niets meer van het gezag van de kerk zou aantrekken. De theologische sfeer werd voorts getekend door anti-protestantse affecten, vooral na 1817 (toen het protestants en sterk anti-rooms en nationalistisch triomfalisme om het 'Reformationsfest' op zijn hoogtepunt was).

Deze strengkerkelijke hopuding kwam vooral tot uiting in een steeds feller wordende veroordeling van alle echte en vermeende gallicanistische en febronianistische tendensen in de Duitse kerk<sup>102</sup>. Het nationaalkerkelijk streven van von Dalberg en Wessenberg ten tijde van het Weens congres was volgens de kring van Mainz wezenlijk anti-katholiek<sup>103</sup>. De 'Mainzer' werden de meest uitgesproken verdedigers van het kerkrechtelijk primaat van de Paus. Alleen een strikt kerkelijke hiërarchie, culminerend in het pausdom, kon huns inziens het kerkelijk particularisme en het individualisme van de Aufklärung tegen gaan. En belangrijker nog

alleen door het universele primaat van de paus in de kerk kon de zelfstandigheid van de kerk tegenover de staat een kans maken<sup>104</sup>.

Het is geen wonder, dat de combinatie van deze primair kerkpolitieke opstelling met de theologie van de 'Mainzer' ook de gedachte van de pauselijke onfeilbaarheid opleverde<sup>105</sup>. Maar veel theologische diepgang had deze gedachte toen nog niet. De belangrijkste zorg van de 'Mainzer' was de strijd tegen particularisme en individualisme en in dienst daarvan stond de verdediging van het primaat en de onfeilbaarheid van de paus. Er moest een punt zijn, dat eenheid kon verschaffen en waarin onbetwifelbaar de gegeven waarheid gerepresenteerd werd.

Mainz werd zo één van de eerste, en zeker ook één van de belangrijkste centra, vanwaaruit het ultramontanisme in het negentiende eeuwse Duitsland uitstraalde.

Maar dat dit laatste gebeurde, was vooral het gevolg van de tweede activiteit, die de 'Mainzer' naast het werk aan de priesteropleiding ontplooiden. Dat was de bijdrage, die zij leverden aan ontstaan en groei van hun strengkerkelijke, curialistische vorm van katholicisme onder de katholieke massa. Met name Colmars interesse ging uit naar de verbetering van het volksonderwijs in strengkerkelijke zin. Zijn betekenis ligt niet op het vlak van de theologie, maar op het vlak van de prediking en de catechese en dan vooral voorzover deze instrumenten zijn bij de doordringing van de bestaande volksreligiositeit in ultramontaanse geest<sup>106</sup>. Het doel van de 'Mainzer' in deze was om het katholieke volk tot één strengkerkelijk blok onder de paus te smeden<sup>107</sup>. Maar het meest bijzondere bij dit alles was dat 'Mainz' van moderne middelen gebruik maakte. Colmar, Liebermann en hun leerlingen hadden vaak zelf de betekenis van allerlei vormen van volkslectuur voor de verbreiding van verlichte en revolutionaire ideeën gezien. In navolging van wat in Frankrijk al gebeurde, ging het erom dat katholieken nu zelf 'la contre-partie de la funeste propaganda du siècle dernier' (de Maistre) gingen vormen<sup>108</sup>. Een stroom van religieuze volksboeken, van stichtelijke, apologetische en polemische pamfletten, verspreidden de 'Mainzer' onder het volk<sup>109</sup>. Ook de lagere clerus en de meer ontwikkelden moesten bereikt worden. Voor hen werd in 1819 de 'Katholik' 'Religiose Zeitschrift zur Belehrung und Warnung' opgericht (z. over dit blad, hieronder paragraaf 3B van dit hoofdstuk).

Niet alleen wilden de 'Mainzer' aansluiten bij de katholieke massa, zij deden het ook met toenemend succes. En dat dit kon gebeuren, kan misschien wat verhelderd worden door even in te gaan op een begrip, dat hier boven al geïntroduceerd is ultramontanisme.

'Ultramontanisme' gebruik ik hier niet in de zin, zoals het einde achttiende eeuw in zwang kwam als een depreciërende aanduiding van een wereld van onmondigheid, onvrijheid, gebondenheid van de rede, despotisme en obscurantisme, een wereld, waarin volgens vele 'verlichten' katholieken leefden<sup>110</sup>. In navolging van O. Weiss gebruik ik het woord hier ter aanduiding van een centraal idee (een oer-

idee) en een daarbij horende denkstijl<sup>111</sup>.

De centrale idee bestaat uit een combinatie van twee elementen conservatisme en curialisme<sup>112</sup>. Met conservatisme doelt Weiss hier niet in de eerste plaats op een politiek geïnspireerde houding ten opzichte van de geschiedenis, maar op een bepaald wereldbeeld aan de werkelijkheid ligt een onveranderlijk goddelijk fundament ten grondslag, waarop het heilige oude recht en de objectieve orde, waarin alles zijn vaste plaats heeft, zijn gebaseerd. Een dergelijk wereldbeeld komt altijd op, wanneer de bestaande orde in verwarring wordt gebracht. Dan ook ontstaat het verlangen naar een duidelijke en strenge hiërarchie, naar een centrale autoriteit en naar een plaats waar normen zichtbaar zijn<sup>113</sup>. In de kerkgeschiedenis na Trente neemt Weiss een proces waar, waarin de verdedigers van de privileges van de paus steeds duidelijker tegenover de bedreiging van reformatie en wat later tegenover de binnenkerkelijke bedreigingen van gallicanisme, jansenisme en febronianisme naar dit conservatieve wereldbeeld neigen. Waarmee ze het conservatisme op kerkelijk terrein in curialisme omzetten<sup>114</sup>.

Weiss stelt zo vast, dat de inhoud, de zaak van het ultramontanisme al voor het opkomen van de term bestond. Maar het bestond toen nog alleen onder een kleine groep van theologen en kerkelijke leiders. Anders wordt het einde achttiende, begin negentiende eeuw. Het ultramontanisme wordt dan een stroming binnen de kerk, die niet alleen maar 'van boven' komt, maar ook 'van onderen' gevoed wordt.

Een paar verschijnselen zijn daarvoor verantwoordelijk. Allereerst is daar volgens Weiss het doordringen van de Aufklärung op kerkelijk gebied. Vooral de meer radicale vleugel in de katholieke Aufklärung raakte in conflict met de katholieke leer, toen ze probeerde om de geloofswaarheden op de menselijke rede te baseren. De subjectivistische inzet van de Aufklärung bleek niet te verenigen met het katholicisme. Maar belangrijker in dit verband was dat de strijd van de Aufklärung tegen de barokke volksreligiositeit niet aansloeg bij de katholieke massa. De neiging van radicale verlichte geestelijken om het zedelijkheidsaspect in de religie sterk te benadrukken, sloot niet aan bij de behoeften van het volk om ook het zintuiglijke, het zien en het horen, het verlangen naar vreugde en rust, naar bescherming tegen de bedreigende wereld te bevredigen. En dat deed de barokke volksspiritualiteit met haar vele vaak op het agrarische leven toegespitste gebruiken juist wel<sup>115</sup>. Maar bij de Barokke beleevingswereld hoort ook de orde, waarin alle aspecten van de werkelijkheid hun vaste plaats hebben<sup>116</sup>.

De andere verschijnselen, die het ultramontanisme 'van onderen' mogelijk gemaakt hebben, zijn paradoxaal genoeg de Franse revolutie en de daar direct mee verbonden saecularisatie en het 'Staatskirchentum'. Want de politieke vertaling van de verlichte principes werkte, zoals al in de twee vorige hoofdstukken uiteen is gezet, niet ten gunste van de uit leden van de traditionele middenklassen bestaande katholieke volk.

Het zal duidelijk zijn, dat de ultramontaanse denkstijl - de waardering voor de

oude vormen van volksreligiositeit, de afkeer van de verlichting, de terugtocht in de eigen katholieke wereld i.p.v. de ontmoeting en verwerking van niet-katholieke wereld - kon aansluiten bij de conservatieve denkstijl, die onder de katholieken uit de traditionele klassen en onder de met hen verbonden clerici leefde. Het ultramontanisme was weliswaar in de eerste plaats één mogelijke formulering van een binnenkerkelijk antwoord op revolutie en op de degradatie van de kerk door het 'Staatskirchentum'. Maar het bood ook meer dan alleen een binnenkerkelijk antwoord. Het bood een wereldbeeld, waarin de centralistische kerk, geleid door het pausdom, waarheid, zekerheid en geborgenheid schenkt en de katholieke massa juist bevestigt in de angst voor en de vlucht uit de dreigende nieuwe wereld. Het ultramontanisme is dus ook één mogelijk antwoord op de dreigingen waaraan de traditionele klassen bloot staan. Een antwoord, dat juist door zijn duidelijkheid voor velen aantrekkelijk is.

De 'Mainzer' begrepen dat als eersten in Duitsland. Hoewel het aanvankelijk om een klein groepje ging en hoewel de invloed van het ultramontanisme op theologisch gebied in de eerste helft van de eeuw nog gering was, blijkt hun oplossing voor de moeilijke situatie van de Duitse katholieke kerk op den duur toch de overhand gekregen te hebben. Tegen het einde van de eerste helft van de eeuw blijken de aanhangers van het ultramontanisme op kerkpolitiek niveau in de kerkelijke leiding en zelfs in de theologische faculteiten de overhand te hebben. In de tweede helft van de eeuw zegeviert het ultramontanisme ook op theologisch niveau. Het is de moeite waard om te onderzoeken of juist de toenemende aanhang van het ultramontanisme onder de massa van de katholieken hiervoor niet één van de belangrijkste factoren is geweest.

Tenslotte ondanks het feit, dat het ultramontanisme in de kerkpolitieke strijd met de staat in de loop van de negentiende eeuw een steeds grotere relevantie krijgt, behoren de activiteiten van de 'Mainzer' in de eerste twee decennia toch nog geheel in de eerste periode van de geschiedenis van het Duitse katholicisme de ultramontaanse tendensen staan dan nog geheel in functie van de pogingen van een klein groepje mensen om het kerkelijk leven opnieuw gestalte te geven. In de periode na 1820 wordt dat anders. dan concentreren de 'Mainzer' zich - vooral via hun blad 'Der Katholik' - op de strijd tegen de interne oppositie in de kerk. Over die interne oppositie - de katholieke Aufklärung - en over 'Der Katholik' zal de volgende paragraaf gaan.

### 3. De periode van de strijd met de interne oppositie

Het doel van deze paragraaf is niet zozeer het vermelden van een aantal kerkhistorische feiten, die de strijd met de interne oppositie in de kerk documenteren, maar het doel is veeleer om te proberen wat inzicht te verschaffen in de oorzaken van die strijd. Daartoe zal ik proberen om in de eerste subparagraaf een karakterisering van die interne oppositie, dat is van de katholieke Aufklärung, te ver-

schaffen. In de tweede subparagraaf zal ik dan ingaan op één representant van een verschijnsel, dat binnen het katholicisme bij uitstek verantwoordelijk geacht mag worden voor de uiteindelijke nederlaag van de katholieke Aufklärung: de kerkbladpers. De representant, waar het over zal gaan, is de reeds vermelde 'Katholik'.

#### A. De katholieke Aufklärung

De katholieke Aufklärung is een binnenkerkelijke hervormingsbeweging. De aanhangers ervan stonden in de allereerste plaats een hervorming van katholieke kerkelijkheid in praktisch-pastorale zin voor ogen. Zij meenden zich niet te richten tegen katholicisme en katholieke kerk als zodanig, maar tegen ritualisme, formalisme en bijgevolg in het religieuze leven van de katholieke massa, in de kerk - m.n. bij de clerus - en in de theologie. Ofschoon zij door strengkerkelijke katholieken vanaf het begin ervan beschuldigd werden de openbaring door de rede, supranaturalisme door rationalisme te willen vervangen, was dat nu juist niet de bedoeling van de katholieke verlichters. Het ging hen erom om te laten zien, dat de openbaring in overeenstemming of op zijn minst niet in strijd met de rede was<sup>117</sup>. En dit fundamenteeltheoretische doel stond in functie van het omvattende doel van de Aufklärung: christendom en kerk moeten gereinigd worden van alle niet ter zake doende en schadelijke aankorstingen, opdat religie en leven innig verbonden zijn. De strijd met de niet-verlichte katholieken was voor hen een strijd om de juiste bepaling van de verhouding tussen het essentiële en het occasionele binnen het katholicisme, niet een strijd om de vraag wie of wat werkelijk katholiek was.

Periodisering in verband met begrippen als de Aufklärung is altijd een moeilijk punt. Cultuurhistorisch laat men de Aufklärung meestal zo omstreeks 1790 eindigen. De 'Goethezeit' (1770 - 1830) kan dan als een deels parallel, deels verweven met de romantiek optredende 'Spätaufklärung' gezien worden<sup>118</sup>. In het geval van de katholieke Aufklärung ligt dat iets anders. Globaal gezien kan ze in twee perioden verdeeld worden. Het begin van de eerste periode ligt in de jaren veertig van de achttiende eeuw. Toen kwam in een aantal theologische centra (vooral in Zuid-Duitsland) kritiek op het speculatieve en gesloten karakter van de gebruikelijke scholastieke theologie en op het 'Lehrmonopol' van de jezuïeten in het theologisch onderwijs. In de plaats van speculatie trad een grotere nadruk op de directe studie van de schrift en de kerkvaders<sup>119</sup>. Deze periode eindigt met de Franse revolutie. De revolutie bracht een discreditering van alles wat een verlichte afkomst verried<sup>120</sup>. Maar daarmee is de katholieke Aufklärung niet afgelopen. Aanhangers ervan zijn vooral onder de lagere clerici nog tot het midden van de eeuw actief<sup>121</sup>.

We hebben nu ook al het belangrijkste verschil tussen de eerste en tweede periode aangestipt. Dat verschil is van sociaal-historische aard. In de eerste periode waren het vooral theologische centra, kloosters en ordes, waarin theologen van naam zich keerden tegen de jezuïeten en de verlichting op theologisch en kerkelijk



gebied voorstonden. Het waren kleine, maar invloedrijke groepjes. Temeer daar ze geduld en vaak ook ondersteund werden door 'geestelijke' vorsten of hooggeplaatste staatslieden. Deze groepjes maakten deel uit van de katholieke elite<sup>122</sup>. Parallel aan een zekere radicalisering van de katholieke Aufklärung in het laatste kwart van de achttiende eeuw - toen paradoxaal genoeg de orde van de jezuïeten opgeheven was, maar het antijezuïetisme als afkeer van alle ordes, van intolerantie, van bijgeloof juist toenam - is een verschuiving merkbaar in de sociale basis van de Aufklärung naar de wat lager geplaatste, gewone wereldgeestelijkheid en naar uitgetreden ordesgeestelijkheid<sup>123</sup>. Die tendens werd versterkt door de Franse revolutie en de gevolgen ervan in de saecularisatie. De Aufklärung bleek niet de katholieke elite, maar ook niet de katholieke massa overtuigd te hebben. In de tweede periode is de aanhang van de Aufklärung voornamelijk te vinden onder de gewone pastoors, onder de onderwijzers en leraren en onder plaatselijke autoriteiten<sup>124</sup>. Zij hoopten nog steeds het religieuze en niet-direct religieuze leven van de katholieke massa Aufklärung te kunnen brengen. Terzijde de hiernavolgende opmerkingen staan in dienst van de verheldering van de katholieke Aufklärung in haar tweede periode.

Het lijkt niet mogelijk om het streven van de katholieke Aufklärung onder één noemer of onder één beslissend idee te vangen. Er is een veelheid aan motieven en strevingen, die alle wel een zekere familiegelekenis hebben, maar die toch nog de mogelijkheid van geheel verschillende concretiseringen toelaten. Ik zal een paar motieven van de katholieke Aufklärung noemen.

Ideeenhistorisch kan de katholieke Aufklärung begrepen worden als een reactie op de verabsolutering van de menselijke rede en op de daarmee verbonden tendens tot dïsme en atheïsme. De kerkelijke Aufklärung plaatst zich juist tegenover het geloof in de absolute almacht van de rede. Maar dat doet ze niet door weg te vluchten in het beroep op de niet fundeerbare openbaring, maar juist door de rede in het openbaringsgeloof een begrensde en beperkte plaats te geven. Direct met dit streven zijn twee belangrijke motieven verbonden<sup>125</sup>. Ten eerste de angst, dat het katholicisme de verbinding met de verlichte en ontwikkelde wereld zal verliezen. Dit motief geeft een sociaal-historische component aan het Aufklärungsstreven. Het drukt niet alleen de wil uit, dat het katholicisme van betekenis moet zijn voor de ontwikkelde laag van de bevolking, maar ook andersom het betekende vanaf het begin ook de feitelijke wil, dat de ontwikkelden van belang voor het katholicisme moesten zijn. Want niettegenstaande de pastorale zorg, die zij juist voor de katholieke massa ten toon spreidden - waarover zo direct meer - , kan niet geloofchend worden, dat zij een religie predikten, die ontdaan van volks 'bijgeloof', een moraal en een spiritualiteit inhield, die feitelijk de massa van de gelovigen wel uitsluiten moest<sup>126</sup>.

Een tweede motief van de katholieke Aufklärung in de achttiende eeuw was de

zorg, dat door de hegemonie van de scholastieke methode in de toen nog bestaande katholieke universiteiten de primaire bronnen van geloof en theologie uit het gezicht zouden verdwijnen. De Aufklärung manifesteerde zich in de achttiende eeuw dan ook vooral in de verschillende hervormingen van de theologische studieprogramma's.

De inzet van die hervormingen laat iets zien wat voor de hele katholieke Aufklärung, ook buiten de strikte hervormingen van de theologische studie karakteristiek is. De traditionele theologie - waarvan het program, de jezuïtische Ratio Studiorum van 1591 tot 1773 de theologie beheerste - werd door de hervormers gezien als een volkomen abstract-metafysische, los van de werkelijkheid van geloof en leven staande theologie<sup>127</sup>. De theologie moest weer in direct verband met de werkelijkheid beoefend worden. En dat betekende voor de door de Verlichting beïnvloede hervormers, dat de waarheidsvraag tegelijk met, of liever in één met de vraag naar het nut van het geloof voor het menselijk leven gesteld moest worden. En die vraag naar waarheid en nut kan het best beantwoord worden, wanneer de theologie de speculatie loslaat en zich direct keert naar de bijbelse en patristische bronnen van het geloof. De theologie moet uit de benauwenis van de scholastiek bevrijd worden<sup>128</sup>. In het meest invloedrijke hervormingsplan, dat van S. Rautenstrauch uit 1774 heet het dan ook, dat de geloofsleer zich 'ad mentem Domini nostri Jesu Christi' en niet meer 'ad mentem Augustini, Thomae, Scoti' te richten heeft<sup>129</sup>.

Vanaf het begin is een anti-speculatieve tendens in de katholieke Aufklärung heel duidelijk merkbaar. Het lijkt erop, dat een aantal intuïties verantwoordelijk zijn voor deze tendens. Speculatie leidt volgens de verlichters tot geheel onnutte twisten tussen spitsvondige geleerden. Bovendien was volgens hen de scholastieke speculatie er niet op gericht om de theologen te leren de moderne stromingen te integreren en te overwinnen, maar om zich er juist van af te sluiten. En daarbij speelt dan de notie mee, dat de speculatie de grenzen van het menselijk verstand overschrijdt. De overdracht van de evangelische leer in speculatieve begrippen en systemen schept slechts verwarring<sup>130</sup>. Daarom neemt in de nieuwe studieprogramma's de studie van de bijbelse bronnen en van de kerkvaders zo'n belangrijke plaats in. De uitlegkunde van bijbel en kerkvaders vormt volgens Rautenstrauch de grondslag van de godgeleerdheid<sup>131</sup>.

Maar niet alleen in de theologische opleiding moest de bijbel een veel grotere plaats innemen dan tot dusver gebruikelijk was. I.H. Wessenberg, één van de belangrijkste latere verlichters, vicaris-generaal van het diocesis Konstanz, hamerde er bij zijn geestelijkheid voortdurend op, dat de bijbel de lievelingslectuur van de priester moest zijn<sup>132</sup>. En dat niet alleen de bijbel moest ook meer in handen komen van het volk. Het waren ook dan uitsluitend verlichte katholieken, die zich inzetten voor de verspreiding van bijbelboeken onder katholieke leken<sup>133</sup>.

Een bijzonder motief van de Aufklärung, nauw met het voorgaande verbonden en ook al sterk tot uitdrukking komend in de achttiende-eeuwse studiehervorming is de gerichtheid van het kerkelijk-verlichte denken op de praktijk van de zielzorg. Rautenstrauch heeft de pastoraaltheologie als een apart vak in de theologische studie ingevoerd<sup>134</sup>. Nu hoorde tot die praktijk van de zielzorg, volgens Rautenstrauch primair de bevordering van de innerlijke en uiterlijke 'Gluckseligkeit' van de mensen<sup>135</sup>. De priester moest volgens de katholieke Aufklärung de 'Volks-lehrer' bij uitstek zijn, die waakte over het totale wel en wee van zijn gemeenteleden. De verlichters zetten hier een bijzonder accent. Zij hadden begrepen, dat het heil van de hen toevertrouwde mensen ook voor een groot deel men hun fysieke welzijn te maken had<sup>136</sup>. In de katholieke-theologische studieplannen is sinds 1774 een toename van de aandacht voor mathematische en natuurwetenschappelijke (bijvak) studies te merken. Dit is niet slechts uitdrukking van een verlichte waardering voor deze vakken, maar tevens ingegeven door de wens om de geestelijke ook de leeraar te laten zijn waar het zaken als bestrijding van ziekten bij mens en dier, branden (installatie van bliksemafleiders), hongeraanoden en andere rampzaligheden betreft<sup>137</sup>.

De gerichtheid op de praktijk komt natuurlijk vooral tot uiting in het ijveren van de katholieke verlichters voor de hervorming van de liturgie in de breedste zin van het woord. Hier hoeft ik niet in te gaan op al die hervormingen betreffende de liturgie in de landstaal, de centrale rol van de preek in de eredienst, de bestrijding van de veelheid aan soorten missen, de verduitsing en vereenvoudiging van kerkmuziek, van brevieren, van sacramentele handelingen, de bestrijding van de veelheid aan processies en pelgrimages, de bevordering van het gemeenschapsgevoel in de eredienst etc. Swidler geeft daar in zijn 'Aufklärung Catholicism 1780 - 1850' een uitstekend overzicht van<sup>138</sup>. Een paar dingen zijn hier van belang. De katholieke Aufklärung meende niet alleen, dat de volksreligiositeit door magie beheerst werd, maar ook het gebruikelijke handelen van de priester in de eredienst. Die eredienst werd volgens hen gekenmerkt door puur formalisme, door de eenzijdige nadruk op het ex opere operato en door de uitschakeling van de menselijke factor. De hervorming, die de kerkelijke Aufklärung voorstond was er op gericht om een grotere betrokkenheid van de gemeente op het liturgisch gebeuren, een grotere gemeenschap met elkaar en met de priester mogelijk te maken<sup>139</sup>. De eredienst werd daarbij geïnspireerd door een spiritualiteit, die primair op de zedelijke navolging van Christus gericht was. De eredienst diende niet slechts de religieuze stichting, maar ook de zedelijke lering.

Het schijnt onder kerkhistorici en theologen een communis opinio te zijn, dat juist op dit laatste punt de katholieke Aufklärung de ernstigste zwakheden vertoont. Telkens wordt naar voren gehaald, dat de eredienst in deze stroming in een utilitaristisch-eudemonistisch perspectief wordt geplaatst<sup>140</sup>. Liturgie wordt tot

een dienstmaagd van de moraal gereduceerd<sup>141</sup>. Het lijkt inderdaad zo te zijn, dat Kant's uitspraken over de kern van religieuze handelingen door de katholieke Aufklärung - of beter in ieder geval door een groot aantal aanhangers ervan - opgenomen zijn. Kant poneert, zoals bekend zal zijn, in de 'Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft', dat er in de religie geen bijzondere plichten van de mens jegens God bestaan, want God kan van ons niets ontvangen, wij kunnen niet op Hem inwerken, noch voor Hem werken. Daarom is alles, wat de mens met uitzondering van een zedelijk goede levenswandel wil doen om God welgevallig te zijn, religieuze waan en schijn-godsdienschtigheid<sup>142</sup>. Daarom kunnen katholieke verlichters stellen, dat de eredienst niet omwille van God, maar omwille van de stichting tot zedelijkheid van de mens ingesteld is<sup>143</sup>. Schafer vermeldt hoe bij radicale katholieke verlichters als Werkmeister, Blau en Dorsch religie gezien wordt als een zaak van het menselijk hart, waardoor de mens zijn zedelijke verplichtingen geleerd wordt. De eredienst moet Godskennis en deugdzaamheid bevorderen. God zelf kan niet door het menselijk kwaad beledigd of door goede handelingen verzoend worden. Want God is als geest volmaakt. Hij heeft de mens en zijn dienst niet nodig voor Zijn zaligheid. En dat leggen de radicale katholieke Aufklärer zo uit, dat het in de eredienst alleen om de verbetering van de zedelijkheid van de mens gaat<sup>144</sup>.

Op het punt van de eredienst en het daarmee verbonden religiebegrip wordt de katholieke Aufklärung dus meestal negatief beoordeeld. Maar men kan zich afvragen of dan wel rekening gehouden wordt met het algemeen als juist geaccepteerde inzicht, dat S. Merkle lang geleden al naar voren gebracht heeft, namelijk dat er een onderscheid gemaakt moet worden tussen de radicale en de gematigde katholieke Aufklärung<sup>145</sup>. Voor Wessenberg bijvoorbeeld, die zichzelf tot de gematigde kerkelijke Aufklärung rekende, geldt, dat het fundament van de zedelijkheid in de kennis van de goddelijke waarheid ligt<sup>146</sup>. En die kennis wordt geput uit twee, kennelijk met elkaar corresponderende bronnen de openbaring - m.n. in de bijbel - en het menselijk geweten, waarin de goddelijke idee meegegeven is. Het hoogste goed van de mensheid is voor Wessenberg de vereniging van de wil van de mens met de wil van God. Hij is in dit opzicht sterk beïnvloed door Sailer, wiens leerling hij is geweest<sup>147</sup>. Bij alle strijd tegen bigotterie en bijgeloof in de eredienst, beklemtoont hij, dat de zedewet op zichzelf niet geschikt is om de menselijke gezindheid en het menselijk handelen te bepalen<sup>148</sup>. Ook de mooiste liturgie zou voor Wessenberg iets doods zijn, wanneer de geest van de religie - die een diepere grond heeft dan alleen zedelijkheid - niet in de harten van clerus en volk zou leven<sup>149</sup>. Desalniettemin beklemtoont Wessenberg net als andere verlichters sterk het religieus-zedelijk educatieve aspect van de liturgie en het nut ervan voor de opvoeding van de mensen tot goede staatsburgers. Maar van een rechtstreekse reductie van de religie in het algemeen en de liturgie in het bijzonder tot de zedelijkheid bij de katholieke Aufklärung kan toch niet zo gemakkelijk gesproken worden<sup>150</sup>.

Eén van de motieven van de katholieke Aufklärung heb ik nog niet vermeld. Dat is het streven naar een hervorming van de verhouding tussen kerk en staat en - vaak hiermee nauw verbonden - het streven naar een hervorming van de intern-kerkelijke organisatie.

De katholieke Aufklärung in Duitsland werd in dit opzicht gevoed door twee stelsels door het jozefisme en door het febronianisme. Beide stelsels waren op hun beurt weer beïnvloed door het gallicanisme. We zijn nog niet klaar met de -ismen het is voor een goed begrip van deze zaken nodig om bij het gallicanisme weer te onderscheiden tussen regalisme en kerkelijk gallicanisme (ook wel politiek, resp. theologisch gallicanisme genoemd), dat wil zeggen tussen de intenties, die de staat bij het gallicanisme heeft en de intenties van de kerk daarbij<sup>151</sup>. Het regalisme is er uiteindelijk op gericht om de clerus zijn sociaal-economische en politieke voorrechten af te nemen, de kerk als corpus politicum te ontmantelen en de overgebleven kerkelijke privileges aan de staat dienstbaar te maken. Het kerkelijk gallicanisme staat uiteindelijk een episcopalistische en conciliaristische theorie (ecclesiologie) en praktijk voor het gaat erom om de relatieve vrijheid van de nationale kerk tegenover de (kerkrechtelijke) machtsaanspraken van Rome te waarborgen.

Globaal gesproken kunnen we zeggen, dat in het jozefisme de regalistische intentie, in het febronianisme de kerkelijk-gallicaanse, episcopalistische intentie domineert

Eerst iets over het jozefisme. Onder keizerin Maria Theresia (gest. 1780) waren al de grondslagen gelegd voor het staatskerkrechtelijk systeem, dat later naar haar zoon Jozef II genoemd zou worden. In een reeks van wetten werd de bewegingsvrijheid van de kerk in de Habsburgse landen besnoeid en de afhankelijkheid van Rome ingeperkt. Jozef II zette na 1780 deze lijn voort de versnelde centralisatie van bestuur en in het kader daarvan de subordinatie van de landskerk zag hij als zijn belangrijkste taak<sup>152</sup>. Het regalisme kwam in een groot aantal facetten van de jozefistische politiek tot uitdrukking. Bijvoorbeeld in de ondersteuning van het verlichte antijezuïtisme. De jezuïeten werden geacht zeer trouw aan Rome te zijn. Voor een staat, die ook van religie als geestelijke kracht bij de opbouw van de maatschappij gebruik wilde maken, golden de jezuïeten daarom niet slechts als conservatieven, maar als staatsvijanden<sup>153</sup>. En dat de staat de religie wilde gebruiken, komt naar voren in Rautenstrauchs overtuiging, dat de theologische opleiding een tweeledig doel heeft, namelijk tezelfdertijd de vorming van geestelijken en staatsdienaren. Het doel van de zielzorg bestaat immers niet slechts uit het vormen van goede christenen, maar ook van goede staatsburgers<sup>154</sup>. Dat laatste doel wordt vooral door de hervorming van de eredienst bereikt. Volgens Hollerweger ontberen de jozefistische liturgische hervormingen zo goed als enig theologisch fundament, maar staan ze geheel in dienst van het belang van de staat, die onderdanen

wenst, die 'verlicht' zijn omtrent hun plichten en liefde jegens staat, beroep, gezin en medemens<sup>155</sup>.

Nu het febronianisme. De leer, die Febronius in 1763 in zijn 'De statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis' neerlegde, kreeg praktische betekenis in de zogenaamde 'Emser Punktation', die de Duitse aartsbisschoppen in 1786 opstelden. Het febronianisme gaat ervan uit, dat de bisschop in zijn dioceses door de bisschopswijding, de iure divino, en niet door de benoeming of bevestiging door de paus een eigen jurisdictie heeft. Voor kerkrechtelijke ingrepen heeft de paus de toestemming van de afzonderlijke nationale kerken nodig. De paus heeft wel een geestelijk primaat, dat feitelijk bestaat uit het recht op representatie, geestelijk toezicht en vermaning. Maar ook in dit opzicht is de paus geplaagd onder het oordeel van de gehele kerk, in dit geval onder de verzamelde bisschoppen op de algemene concilies<sup>156</sup>.

Nu had het febronianisme van de Duitse aartsbisschoppen in de achttiende eeuw ook een direct kerkpolitiek doel. de relatieve zelfstandigheid van de aartsbisschoppen tegenover Rome moest gewaarborgd worden. Het gegeven, dat zij toen ook nog wereldlijke macht bezaten, kon enige tijd de machtsbasis vormen voor hun aanspraken. De saecularisatie maakte aan die aanspraken echter een abrupt einde. Maar het febronianisme als idee, het episcopalisme en conciliarisme, was daarmee nog niet verdwenen. Het bleef onder de verlichte katholieke geestelijkheid in Duitsland voortbestaan. Maar die geestelijkheid kwam nu, na de saecularisatie, in een bijzonder moeilijke positie. Nu de reële macht van de prins-bisschoppen overgegaan was op de wereldlijke vorsten, kwamen zij in de verleiding om tegenover mogelijke kerkrechtelijke aanspraken van Rome een beroep te doen op de staat. Waarmee zij dan een situatie zouden bevorderen, die in het jozefisme al langer aanwezig was, namelijk de situatie, dat hun kerkelijk episcopalisme als een instrument van het regalistisch 'Staatskirchentum' gebruikt zou kunnen worden<sup>157</sup>. Voor katholieke geestelijken dus een gecompliceerde situatie.

Er is een omstandigheid, die de situatie echter nog gecompliceerder maakt. In het vorige hoofdstuk heb ik al even aangeduid, dat de verschillende Duitse staten zich niet achter het nationaal-kerkelijk streven van von Dalberg en Wessenberg op het Weens congres stelden. Een sterke nationale Duitse kerk was niet in hun belang. Daarom verzetten ze zich tezamen met Rome tegen dit streven. De kerkpolitieke doelen van de katholieke Aufklärung kwamen niet altijd overeen met de doeleinden van de staat. Maar toch kon de staat het zich niet veroorloven om de aanhang van de katholieke Aufklärung te negeren. Zeker niet, naarmate de druk vanuit Rome groeide en de betekenis van het ultramontanisme toenam. Staat en katholieke Aufklärung waren om verschillende redenen beide tegen het centralisme van Rome. De staat, omdat hij zelf de greep op de kerk wilde houden en de katholieke Aufklärung, omdat ze binnenkerkelijke hervormingen wilde doorzetten.

In deze situatie kon zich binnen de katholieke Aufklärung - hier doel ik op de eerste helft van de negentiende eeuw, dus dat betekent, dat het vooral om de lagere clerus gaat - meer dan één richting manifesteren<sup>158</sup>. Een groep volgt meer de lijn, die in Zuid-West Duitsland bijvoorbeeld al door B.A. Werkmeister (gest. 1823) is aangegeven<sup>159</sup>. Voor hem is de religie de eigenlijke aangelegenheid van het hart, dat ons onderricht geeft over onze plichten. De religie is, vergeleken met de kerk, het wezenlijke. Ze moet de mensen wijzer, beter en gelukkiger maken. Door de natuurlijke neiging tot groepsvorming ontstaat de kerk, die dus niets anders is dan een toevallige, uiterlijke vorm van maatschappelijke groepsvorming. En in de toenmalige omstandigheden kan dat niets anders betekenen, dat de kerk net als andere maatschappelijke groepen, ondergeschikt is aan de soevereiniteit van de staat<sup>160</sup>.

Werkmeister kon dan ook zonder veel moeite lid worden van de 'Kirchenrat' in Württemberg, waardoor hij een steunpilaar van het 'Staatskirchentum' werd.

De meerderheid van de verlichte clerus was in dit opzicht meer gematigd en volgde de lijn van Wessenberg. De verhouding, die de meer op de praktijk gericht en onder hen tegenover het 'Staatskirchentum' innamen, was feitelijk door tactische overwegingen bepaald. Zij verwierpen aan de ene kant de soevereiniteit van de staat over de kerk. De kerk mocht volgens hen geen orgaan van de staat worden. Maar aan de andere kant verzochten zij de staat voortdurend om hulp bij hun hervormingsstreeven, bijvoorbeeld eind jaren '20 en in de jaren '30, zelfs nog in de jaren '40, toen groepen geestelijken de staat wilden laten optreden om een kerkelijke synodale structuur te bevorderen of om de celibaatsverplichting al of niet met behulp van wettelijke maatregelen onmogelijk te maken<sup>161</sup>.

De praktijk van de gematigde katholieke verlichters in de eerste helft van de negentiende eeuw was sterk geïnspireerd door de - niet altijd uitgewerkte - theoretische overtuigingen van Wessenberg. Hij was, ook nadat hij door Rome buiten spel gezet was, de onbetwiste intellectuele leider van de verlichte geestelijkheid. De ambivalente houding van de gematigde verlichters is duidelijk in zijn werk waarneembaar. Wessenberg was aanvankelijk zeker geen onvoorwaardelijk aanhanger van het 'Staatskirchentum'. In de tijd, dat hij zelf als vicaris-generaal tot de kerkelijke leiding behoorde, klaagde hij meermalen over de interventies van de staat in zaken van de kerk<sup>162</sup>. De fout, die in het nieuwe kerkelijk recht gemaakt wordt, is zijns inziens, dat er geen onderscheid gemaakt wordt tussen zaken betreffende het geloof en zaken betreffende de wereldlijke ordeningen. De staatsmacht probeert staat en kerk te verenigen, waardoor feitelijk de kerk ondergeschikt wordt gemaakt aan de doeleinden van de staat. Zolang de staat dat doet, zal de kerk een strijdende kerk zijn<sup>163</sup>. Wessenberg wil wel een onderscheiding, maar geen scheiding tussen staat en kerk. Het rijk van de religie en ook dat van de kerk is geen juridisch rijk, het is niet van deze wereld, niet uiterlijk, maar innerlijk. Maar tezelfdertijd eist Wessenberg de gedifferentieerde eenheid, de harmonie tussen beide machten.

Het idee waar Wessenberg zijn hele leven achter gestaan heeft, is het idee van de christelijke staat. En ondanks het feit, dat de staat via het 'Staatskirchentum' ten aanzien van de kerk soms ernstige misstappen beging, bleef hij geloven, dat de reeel bestaande staat in beginsel nog een christelijke staat, geïnspireerd door het christelijk geloof was. Daarom kon hij vanaf het begin het niet alleen tot de taken van de staat rekenen om de kerk te beschermen bij haar werk voor het publieke welzijn, maar ook achtte hij het een recht en een plicht van de nationale staat om zijn christelijke onderdanen tegen zogenaamd geestelijke, maar feitelijk profaan-politieke ingrepen van de kerkelijke overheid te beschermen. Zo kon Wessenberg tegelijkertijd weer een aantal maatregelen van het 'Staatskirchentum' als bijvoorbeeld het placetum noodzakelijk vinden<sup>164</sup>.

Wessenberg was bij dit alles nog sterk beïnvloed door de febronianse, niet door de jozefistische geest. De opperste geestelijke macht in de kerk ligt bij de verzamelde bisschoppen op de algemene concilies. Op kerkrechtelijk gebied heeft elke bisschop in zijn diocesis dezelfde rechten als de bisschop van Rome in het zijne. Overigens komt de paus volgens hem meer dan een ereprimaat toe. Het pausdom is zijns inziens noodzakelijk voor de eenheid van de kerk in zaken van geloof en zede (maar of dat meer is dan enkel woorden is volgens Kabus betwifelbaar<sup>165</sup>). Zijn febronianisme komt vooral tot uiting in zijn ijveren voor een Duits vorst-primaatschap in de Napoleontische tijd en op het Weense congres. De gedachte hierachter was om via de relatieve vrijheid van de Duitse kerk beschermd te zijn tegen curialisme, maar tegelijkertijd ook tegen ingrepen van de staat. Want Wessenberg had het reële gevaar gezien, dat na het wegvallen van de wereldlijke macht van de prins-bisschoppen, de wereldlijke vorsten het machtsvacuüm zouden opvullen<sup>166</sup>.

De uiteindelijke mislukking van Wessenbergs plannen, de tragedie van zijn levenslot, wordt waarschijnlijk in belangrijke mate bepaald door de combinatie van twee factoren. Ten eerste door zijn persoonlijk geloof in het uiteindelijk toch christelijke karakter van de staat. En ten tweede door de dialectiek van de staat en kerk, die elkaar in dogmatisme en autoritair handelen opjagen. De combinatie van die persoonlijke en die historische factor dreef Wessenberg er in zijn latere periode toe - zo vanaf ongeveer einde jaren dertig - om tegenover de groei van papalistische tendensen in de kerk steeds sterker voor het 'Staatskirchentum' te kiezen<sup>167</sup>. Waarmee zijn oorspronkelijk project, de relatieve vrijheid van de kerk ten opzichte van Rome en ten opzichte van de staat niet meer dan een historische mislukking lijkt te zijn.

Met de laatste evaluatieve zinnen ben ik al aangekomen bij de opmerkingen, waarmee ik deze subparagraaf zal afsluiten. Nadat het begrip 'katholieke Aufklärung' gedefinieerd is, nadat even is ingegaan op de sociale basis van de beweging en nadat een paar motieven besproken zijn, wil ik tot slot in een soort evaluatie een paar overwegingen naar voren brengen over de mogelijke voorwaarden van de oorzaak van



de ondergang van de katholieke Aufklärung

Ik gebruik hier met opzet deze wat gecompliceerde formulering. In de eerste plaats, omdat ik niet kan pretenderen om een definitieve verklaring voor het verdwijnen van de katholieke Aufklärung te geven. En in de tweede plaats, omdat ondanks dat, de (kerk)historische oorzaak betrekkelijk eenvoudig vastgesteld kan worden. Die oorzaak ligt in het historisch gegeven, dat de strengkerkelijke stroming in de eerste helft van de eeuw langzamerhand steeds sterker is geworden en er in geslaagd is om op verschillende niveaus de aanhangers van de katholieke Aufklärung te verdringen. Na de opheffing van het diocees Konstanz en de bezetting van de bisschopszetels in de 'Oberrheinische Kirchenprovinz' einde jaren '20, verdween met Wessenberg de laatste vertegenwoordiger van de verlichting uit de hogere clerus. Wanneer we in het volgende hoofdstuk over de katholieke Tübinger faculteit zullen spreken, zullen we zien, dat in de jaren '30 de katholieke Aufklärung van de theologische faculteit verdreven zal worden. Precies hetzelfde gebeurt in precies dezelfde jaren aan de theologische faculteit van Freiburg<sup>168</sup>. We zagen al eerder, dat in Beieren aan de universiteit van Landshut, de Aufklärung ook moest plaatsmaken voor een meerromantisch-religieus geïnspireerde geestelijkheid. En in de jaren '30 en '40 zal de opvolgster van 'Landshut', de theologische faculteit van München juist één van de centra van strengkerkelijke worden. Nu weten we, dat al vanaf de achttiende eeuw de sociale basis van de katholieke Aufklärung in de geestelijkheid ligt. Waar nu juist de Aufklärung haar greep op de opleiding kwijt raakt, daar zal op den duur de verlichte geestelijkheid eenvoudigweg uitsterven. In de jaren '30 en '40 wordt de aanhang van de katholieke Aufklärung dan ook vooral onder de oudere en niet onder de jongere geestelijkheid aangetroffen<sup>169</sup>. Zo zien we, dat de verlichte geestelijkheid uitgeschakeld wordt.

Maar op het moment ben ik in meer geïnteresseerd dan in het opsommen van historische gebeurtenissen als de oorzaken van het verdwijnen van de katholieke Aufklärung. Een echte verklaring ervan moet ook zoeken naar de voorwaarden, waaronder die gebeurtenissen konden plaatsvinden. Zonder op enigerlei wijze aanspraak te willen maken op volledigheid, wil ik nu een paar van die voorwaarden noemen.

Als de meest omvattende voorwaarde kan natuurlijk de algemene kerkpolitieke context gelden, die ik in de vorige hoofdstukken aangeduid heb: de dialectiek tussen enerzijds de druk van de staat en anderzijds de tendens tot centralisering van kerkelijk bestuur en de toename van de betekenis van het pausdom. Het katholieke klimaat na 1815 dreigde te veel bepaald te worden door het - door 'Überfremdungsangst' geïnspireerde - streven naar een eigen katholieke identiteit en een eigen plaats in staat en maatschappij om nog de risicovolle weg naar openheid te volgen, die door de aan de achttiende eeuw gebonden katholieke Aufklärung gewezen wordt. In die zin waren de bemoeienissen van Wessenberg en andere negentiende eeuwse verlichters achterhoedegevechten<sup>170</sup>.

Maar dit is natuurlijk te weinig specifiek. Het eerste wat gezegd moet worden, kan samengevat worden onder de stelling, dat de katholieke Aufklärung niet aansloot bij wat bij de grote sociale basis van de katholieken, dus onder het katholieke volk, leefde. De tendens van de katholieke Aufklärung om in spiritualiteit en liturgie sterk het accent te leggen op de gezuiverde, in de innerlijkheid van de individuele mens gefundeerde, zederlijkheid strookte niet met de gevoelens van het katholieke volk. Gevoelens, die meer bevredigd werden in de devoties en de spiritualiteit van de 'oude' barokke volksreligiositeit. Voor dit gegeven, dat het overigens verdiend verder onderzocht te worden, zijn al genoeg aanwijzingen in de literatuur<sup>171</sup>. Strobel vermeldt bijvoorbeeld hoe K. Martin, in de jaren '40 lid van het domkapittel van Freiburg en vriend van Wessenberg, in 1832 de loftrompet steekt over de strijd van de verlichte plattellandsgeestelijkheid tegen de honderd-koppige hydra van het bijgeloof. De strijd duurt al een halve eeuw, maar ... de geestelijke stond meestal alleen tegenover de hele gemeente<sup>172</sup>. Ook de radicale katholieke verlichters, die zich in de jaren '30 en '40 tegen de celibaatsverplichting verzetten, ondervonden geen steun van het volk. Het wilde geen gehuwde priesters<sup>173</sup>.

Die radicale verlichting impliceerde nog iets, dat niet aansloot bij de wensen van de katholieke massa. Hun religiebegrip sloot feitelijk de fundamentele betekenis van de kerk voor het geloof uit. De religie was immers wezenlijk een aangelegenheid van het menselijk hart. Maar we hebben al eerder gezien, dat juist de kerk een instantie kon zijn, waarop de meerderheid van de katholieken zich nog kon betrekken.

De latere katholieke Aufklärung was, zoals Strobel voor Baden aantoont, niet alleen via persoonlijke relaties, maar ook ideeel verbonden met het politieke liberalisme<sup>174</sup>. En dat het liberalisme een politiek gedachtenstelsel was, dat absoluut niet aansloot bij de wereld van de uit traditionele klassen bestaande katholieke massa, behoef ik na hoofdstuk III niet meer uit te leggen. Het mooiste voorbeeld is hier Wessenberg zelf. Van 1819 tot 1833 was hij lid van de Badense eerste kamer. Hij was één van de weinige katholieken van zijn tijd, die de beginselen van de liberale economie grondig bestudeerd had en uitdroeg. Hij keerde zich tegen de in die tijd nog grotendeels vaag-romantische opvattingen over staat en economie, die onder de katholieke élite begon aan te slaan. Hij verdedigt principieel de industrialisering, de doorvoering van het concurrentieprincipe in de maatschappij en het beginsel van vrije handel. Hij zet zich in voor de vrijheid van ondernemen en voor de afschaffing van feodale resten op het platteland. En dat alles staat bij hem ook in dienst van de bestrijding van de armoede onder de lagere klassen. Maar daarbij is ook volksopvoeding nodig - waaraan ook de geestelijkheid een belangrijke bijdrage moet leveren. Ook ten aanzien van de staat neemt hij in dit opzicht een echt liberale positie in. De staat dient wel op te roepen

tot liefdadigheid, maar mag zelf geen maatregelen nemen. De oplossing van het sociale probleem moet primair via een 'Gesinnungsreform' en daarmee vooral via goed onderwijs gerealiseerd worden<sup>175</sup>.

Nog op een andere manier kan het verschil tussen katholieke massa en de katholieke Aufklärung aangegeven worden. Bij de katholieke Aufklärung leefde feitelijk lang niet zo sterk als bij het volk - en bij de niet-verlichtingsgezinde clerus - de oeridee van de waarde van duur, continuïteit en traditie. De houding van de verlichters ten opzichte van de geschiedenis was anders. Ofschoon de katholieke Aufklärung tegenover de scholastieke speculatie juist de waarde van historische studies benadrukte, zien we bij de radicalen onder hen, maar ook bij de meer gematigden als Wessenberg, dat zij slechts gebruik van de geschiedenis maakten, voorzover de geschiedenis praktikabel was<sup>176</sup>. De tendens tot theologisch classicisme, waardoor de bronnen van het geloof bijna uitsluitend in de schrift, de kerkvaders of soms daarbij ook in de concilies worden gelegd, getuigt feitelijk niet van de impliciete hoogachting voor de normatieve betekenis van de gehele traditie.

Tenslotte wil ik dan op een interne tegenspraak in het streven van de katholieke verlichters wijzen, die wellicht één van de belangrijkste voorwaarden is, waaronder de katholieke Aufklärung uiteindelijk kon verdwijnen.

Plongeron wijst erop, dat de verlichters als staande binnen de katholieke kerk ook deelden in het katholieke verlangen naar een alles - natuur, mens, wetenschap, opvoeding en daarmee natuurlijk ook de politiek - omvattend wereldbeeld. Zij gingen uit van het postulaat van de institutionele en ideële ordening van de christelijke civilisatie<sup>177</sup>. Maar dit was volgens hen niet slechts een postulaat, dat geheel vreemd tegenover de werkelijkheid stond. De katholieke Aufklärung ging er in het vertrouwen op de fundamentele harmonie van rede en openbaring ook van uit, dat in de moderne werkelijkheid zelf ook iets van die harmonie te bespeuren was. Vooral nu, waar het de politieke werkelijkheid betreft, was dit vertrouwen feitelijk desastreus. Het vertrouwen van een man als Wessenberg in een christelijke staat, impliceerde in werkelijkheid de uitlevering aan de uitsluitend op handhaving en intensivering van wereldlijke macht gerichte staat. Ook waar Wessenberg anders dan de kleine groep van de zeer radicale verlichters het extreme 'Staatskirchentum' afwees, waren zijn protesten tegen de uitingen ervan wezenlijk machteloos. Bij het onderscheid, dat hij maakte tussen de kerk als een wereldlijke rechtsordering en de kerk als een zuiver religieus-morele ordening, had hij ook geen ander middel in handen dan morele oproepen aan de staat om de druk te verminderen. En we zagen al, dat in een situatie, waarin de druk van Rome vermeerderde, dit voor hem uiteindelijk resulteerde in een beroep op de staat tegen Rome.

Zo zien we ook bij de gematigde katholieke verlichting iets van de dialectiek, die aan alle Aufklärung eigen schijnt te zijn in een poging om autoriteitsgeloof

te doorbreken, om het katholicisme te doordringen met een geest van openheid en van tolerantie, wordt ze uiteindelijk gedreven naar een middel (de staat), dat zelf gesloten en intolerant is. De katholieke Aufklärung probeert zo uiteindelijk vrijheid door middel van onvrijheid te bewerkstelligen<sup>178</sup>. Steeds meer ingebed in het staatskerkelijk systeem, schiep de katholieke Aufklärung zo zelf de belangrijkste voorwaarde, waaronder de strengkerkelijke richting haar de doodsteek kon toebrengen<sup>179</sup>.

#### B. 'Der Katholik'

Eén van de belangrijkste terreinen, waarop de katholieke Aufklärung verslagen werd, was dat van de katholieke publicistiek. In de periode na 1820 drukten de religieuze en kerkelijke bladen van ultramontaanse snit steeds meer een beslissend stempel op de katholieke pers. Hierbij moet men overigens niet denken aan een vrije en op het gehele maatschappelijke leven georiënteerde pers, maar aan bladen, die zich vrijwel uitsluitend op het religieuze en kerkelijke leven richtten.

De katholieke Aufklärungspers leidde in de tijd na 1820 een kwijnend bestaan. De meeste bladen verdwenen na een paar jaar<sup>180</sup>. Een oorzaak hiervan zal ongewijfeld geweest zijn, dat deze bladen hun abonnees alleen onder de verlichte geestelijkheid moesten vinden. En we weten nu, dat deze toch al niet zo grote groep steeds kleiner werd. Na 1830 was er in heel Duitsland nog maar één blad van de katholieke Aufklärung: de 'Freimuthige Blätter über Theologie und Kirchentum' uit Stuttgart. Vanaf 1833 stond het blad onder redactionele leiding van B.A. Pflanz<sup>181</sup>. Karakteristiek voor de positie van de katholieke Aufklärung was, dat het blad zich feitelijk geheel door de kerkelijke tegenstanders liet bepalen. Want het belangrijkste doel was de bestrijding van het obscurantisme, dat wilde zeggen van onliberale principes in de kerk, van ultramontanisme en van monnikendom. In de eerste jaargangen werd de kerkpolitieke koers van een aanvankelijk als medestander beschouwd periodiek de Tübinger 'Theologische Quartalschrift', aangevallen. Het blad was diep teleurgesteld over de kerkpolitieke wending, die de Tübingers in de loop van de jaren '20 hadden voltrokken<sup>182</sup>. Daarna verwikkelde het zich in polemieken met de ultramontaanse pers. Einde 1838 wilde Pflanz het blad eigenlijk al niet meer laten verschijnen. Met moeite kon hij het nog een aantal jaren volhouden. Maar met zijn dood in 1844 was het afgelopen met het laatste orgaan van de katholieke Aufklärung in Duitsland.

In 'onze' periode is tot de oprichting van de 'Historisch-politische Blätter' in 1838 de in 1821 opgerichte 'Katholik' verreweg het belangrijkste katholieke orgaan<sup>183</sup>.

Het blad werd opgericht door twee leerlingen van Liebermann A. Rass en N. Weis. Het was aanvankelijk een maandblad, bestaande uit telkens ongeveer honderd bladzijden artikelen over religieuze en kerkelijke thema's, onveranderlijk

in strengkerkelijke en curalistische zin. Daarnaast bevatte het in een bijlage actuele notities en polemieken. Onder de redactie van F.J. Sausen in de jaren 1844 - 1849 werd 'Der Katholik' een weekblad<sup>184</sup>.

Het blad had primair een binnenkerkelijke interesse. Het verstond zichzelf blijkens de ondertitel als 'Eine religiöse Zeitschrift zur Belehrung und Warnung'. Het motto was: 'Christianus mihi nomen, Catholicus cognomen, S. Pacianus'.

In ondertitel en motto komt al iets uit van de inzet van 'Der Katholik'. Aan de ene kant stelde het blad zich ten doel om '... door waarlijk orthodoxe katholieke artikelen over geloofs- en zedeleer, over kerkgeschiedenis en liturgie, over opvoeding, over religieuze volksgebruiken en over alles wat tot het echt katholieke geloof hoort de kennis van de religie te bevorderen en de kinderlijk verheven gevoelens van vroomheid op te wekken'. Maar aan de andere kant werd dit aspect van de 'Belehrung' ingepakt in het dominante aspect van de 'Warnung'. Want het hermeneutisch gezichtspunt vanwaaruit de 'Belehrung' plaatsvindt, wordt zo omschreven 'We verklaren hier voorlopig, dat wij diegene en datgene voor waarachtig katholiek houden, die en dat met het hoofd ('Oberhaupt') van de kerk, met de paus, verenigd is en met hem hetzelfde leert. Wie niet zo leert als de algemene kerk met haar zichtbaar hoofd, die houden wij voor een scheurmaker in het geloof'. En het blad verklaart verder, dat het het recht van de kerk zal gaan verdedigen, waarbij het ondanks het feit, dat het niet in politiek handelen geïnteresseerd is, voortdurend de kranten in het oog zal houden, opdat het zo de misvormingen van het katholieke geloof kan onthullen en verkeerde beoordelaars, onwetende kriticasters en flauwe spotters kan terechtwijzen en leugens van allerlei soort kan weerleggen<sup>185</sup>.

In de zojuist naar voren gehaalde gedachten, die uit de door Rass geschreven aankondiging voor het blad stammen, wordt de koers aangeduid, die het blad feitelijk zal gaan volgen. De polemiek met de religieuze, maar huns inziens kerkvijandige pers neemt een belangrijke plaats in. En dat betreft natuurlijk bijna uitsluitend de katholieke Aufklärung. Vanaf de eerste jaargang wordt Wessenberg aangevalen<sup>186</sup>. Twee punten springen eruit primair wil 'Der Katholik' een tegenwicht vormen tegen de nationaalkerkelijke tendensen van de katholieke Aufklärung. En dat wordt ondersteund door een verwerping van de theologie van de katholieke Aufklärung, waarbij het centrum in het verwijt van het subjectivisme ligt<sup>187</sup>. Alle argumenten zijn vanaf het begin gesteund door de gedachte van de strikt hiërarchisch-centralistische opbouw van de kerk en door de gedachte van de absolute souvereiniteit van het pausdom. De paus is het centrale eenheidspunt. Het nationaal-kerkelijk streven en het subjectivisme houden zich niet aan dat eenheidspunt.

Ik sprak zojuist over het blad als het belangrijkste katholieke orgaan in Duitsland. Die uitspraak moet dan in een sociaal-historisch perspectief verstaan worden: waarschijnlijk was 'Der Katholik' het meest invloedrijke blad. Een drietal gegevens wijzen in die richting.

In de eerste plaats blijkt het uit de brede kring, waarin het blad gelezen werd. Er waren verbindingen met bijvoorbeeld aartsbisschop von Spiegel van Keulen, maar ook met Sailer en Dollinger. De twee laatstgenoemde leverden trouwens ook bijdragen aan het blad, net zoals de latere opvolger van von Spiegel, de strengkerkelijke Geissel. Maar ook een aantal denkers en theologen van naam werkten mee bijvoorbeeld Clemens en Christian Brentano, H. Klee, Adam Muller, Mohler, Staudenmaier, Dieringer, Molitor en vele anderen<sup>188</sup>. In het eerste decennium was de belangrijkste onder hen Joseph Gorres. Hij voerde in de jaren 1827 en 1828 zelfs feitelijk de hoofdredactie. Hij wordt er verantwoordelijk voor geacht, dat het blad de aanvankelijk nogal provinciaalse oriëntatie inruilde voor de belangstelling voor kerkelijke gebeurtenissen in heel Duitsland<sup>189</sup>.

In de tweede plaats blijkt het belang van 'Der Katholik' uit het gegeven, dat het blad als een katalysator werkte bij het ontstaan van een groot aantal gelijksoortige strengkerkelijke en apologetische bladen. Er ontstonden onder meer bladen in Würzburg (1822), Keulen (1826), Breslau (1826), München (1828), Rottenburg (1830), Augsburg (1832), Regensburg (1835), Passau (1829)<sup>190</sup>. 'Der Katholik' was maatgevend voor de programma's van al deze bladen. Zeker tot 1829 bleef het blad ook zelf het meest spraakmakend. In dat opzicht werd het blad vanaf die tijd echter overschaduwd door het radicaal ultramontaanse blad van de fanatieke J.B. von Pfeilschifter, de 'Katholische Kirchenzeitung' uit Aschaffenburg<sup>191</sup>.

Het grootste belang van het blad - dit in de derde plaats - ligt waarschijnlijk in een gegeven van publicitaire aard. Het moet gerekend worden tot de categorie van de opinievormende bladen, tot de soort van de 'Gesinnungspresse'. Anders dan de reeds bestaande theologisch-wetenschappelijke, de stichtelijk-religieuze en de apologetische bladen was het expliciet gericht op de vorming van een publieke opinie juist in dienst van een straffere organisatie van de kerk zelf. Het blad documenteert en geeft zelf gestalte aan een ontwikkeling binnen het katholicisme, waarin voor het eerst in Duitsland de massa relevant werd voor het functioneren van de kerk. De grote ontdekking van de stichters van 'Der Katholik' was, dat zij de betekenis van 'het volk' voor de toekomst van de kerk zagen. De eigenlijke historisch constateerbare kracht van de restauratieve kerkbladbeweging ligt waarschijnlijk in dit gegeven<sup>192</sup>.

Twee kanttekeningen moeten bij de laatste opmerkingen gemaakt worden. 'Der Katholik' oriënteerde zich niet op de bourgeoisie, niet op de intelligentsia, niet op de katholieke professoren en natuurlijk al helemaal niet op de bureaucratie. Maar dat betekent niet, dat het blad zich op het hele katholieke volk kon richten en dus als een modern massamedium beschouwd kan worden. Onder 'het volk' waarop 'Der Katholik' zich richtte, moet verstaan worden de lagere clerus en de ontwikkelden uit de traditionele klassen. De katholieke kerkbladpers sprak niet de taal van het volk, zoals die bijvoorbeeld wel door stichtelijke volksboeken en de kalanders van Alban Stolz gesproken werd<sup>193</sup>.

Dat was de eerste kanttekening. Nu de tweede Het in dienst nemen van 'het volk' voor de kerkelijke zaak, betekende juist niet het streven naar de actieve inzet van 'het volk' bij de vorming van het kerkelijk leven. Integendeel zelfs. Feitelijk werd het institutaire aspect, waarop 'Der Katholik' zo sterk de nadruk legde, op zo'n wijze naar voren gehaald, bijna gehypostaseerd, dat het er op leek, dat de kerk ook zonder gelovigen zou kunnen bestaan. Dit aspect komt bijvoorbeeld naar voren in de houding van het blad tegenover kerkelijke hervormingen. Het verzette zich voortdurend tegen alle pogingen om tot een grotere participatie van 'het volk' aan het kerkelijk leven te komen. Zo keerde het zich tegen de verlicht-katholieke eisen van de invoering van pastorale conferenties en diocesane synoden, tegen de bijbelverspreiding onder de gelovigen en tegen alle mogelijke liturgische vernieuwingen als bijvoorbeeld de invoering van de landstaal in de liturgie<sup>194</sup>. Er werd feitelijk wel een oproep tot hervorming gedaan, maar die oproep ging dan alleen uit naar 'het volk' zelf en niet naar de kerk. 'Het volk' werd opgeroepen tot innerlijke hervorming, dat wil zeggen tot een houding van deemoed en gehoorzaamheid, tot kinderlijk verheven gevoelens jegens de kerk, tot doordringing van het persoonlijk leven met 'kerkelijkheid'<sup>195</sup>. De paradox van een blad als 'Der Katholik' was, dat 'het volk', i.c. de lagere clerus en de ontwikkelden uit de traditionele klassen, in beweging gebracht werd om het tot één onwrikbaar en onbeweeglijk blok in de onvoorwaardelijke binding aan de zichtbare kerk, inzonderheid aan de paus samen te smeden.

Men zou kunnen verwachten, dat in 'Der Katholik' alleen kerkelijke en religieuze zaken aan de orde kwamen en geen specifiek theologische. Dat is niet zo. Het blad besteedde juist veel aandacht aan theologische ontwikkelingen. Maar van een wezenlijk constructieve wetenschappelijk-theologische oriëntatie is daarbij niets te merken<sup>196</sup>. De belangstelling beperkte zich er toe om de bestaande theologieën op een welhaast opportunistische wijze met de maatstaf van de 'kerkelijkheid' te meten. Wat er bij de beoordeling van theologieën feitelijk telkens ten diepste gebeurde, was, dat de competentie tot verwoording van theologische waarheid uitsluitend bij het leergezag van paus en bisschoppen werd gelegd. Dat betekende dan ook, dat men in de grond van de zaak in de beoordeling een mechanisme had ingebouwd, waardoor ontmoeting met de geldigheidsaanspraken op waarheid en normativiteit van de verschillende theologieën niet kon plaatsvinden. Ook in de theologie koos men voor een op de kerk, i.c. het leergezag gericht isolement.

Dat blijkt bijvoorbeeld uit de wijze, waarop aandacht aan de protestantse theologie werd besteed. Die aandacht werd beheerst door een drietal oordelen. In de eerste plaats werden de verschillende theologieën gezien als een uitdrukking van de innerlijke gespletenheid van het protestantisme, gevolg van het loslaten van de katholieke eenheid. In de tweede plaats werd op het subjectivisme - de pretentie, dat een individu zijn oordeel gelijk aan of tegenover het oordeel van de kerk kan

plaatsen - en het daaruit voortvloeiend rationalisme in de theologie gewezen. Als schrikbeeld, maar vooral als bevestiging van hun oordeel over het protestantisme werd de bijbelkritiek, met name die van D.F. Strauss gezien. En in de derde plaats nam men hierdoor het uiteindelijk verdwijnen van het geloof waar<sup>197</sup>. De ontmoeting met de protestantse theologie bleef binnen het kader van deze drie overduidelijk op legitimatie van het kerkelijk gezag geïnspireerde oordelen. Alleen wanneer men binnen het protestantisme antirationalistische en katholiserende tendensen zag, ging men wat dieper op de theologie in<sup>198</sup>. Dit alles werd begeleid door het triomfantelijk vermelden van de in die tijd talrijke convertieten: het werd waargenomen als een bewijs van de wezenlijke vervalsgeschiedenis, die het protestantisme vormt.

De meeste 'belangstelling' had het blad natuurlijk voor de katholieke theologie en dan vooral voor de verlichte theologie. Veel energie werd gestopt in de bestrijding van de theologie van Hermes. Vanuit de kring van medewerkers van 'Der Katholik' kwam een reeks van verdachtmakingen naar Rome. Schwalbach, die gematigd positief tegenover het blad staat, moet zelfs toegeven, dat de aanklachten niet op theologische, maar op intern-kerkpolitieke gronden stoelen<sup>199</sup>. In het algemeen wordt de bij Hermes veronderstelde autonomie van het natuurlijk verstand in strijd geacht met religiositeit, maar vooral met kerkelijkheid en met het gezagsprincipe<sup>200</sup>.

'Der Katholik' stond in het algemeen afwijzend tegenover speculatieve systematische theologie (en hierin kwam men overeen met de verlicht-katholieke tegenstander). Maar die afwijzing was bij het blad niet principieel. De speculatieve theologie werd in beginsel gewantrouwd vanwege het gevaar, dat andere dan kerkelijke maatstaven in de theologie binnendrongen, maar zodra vaststond, dat de speculatie de kerkelijke aanspraak op verwoording van waarheid en normativiteit ondersteunde, had het blad geen bezwaar. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de houding tegenover F. von Baader. Hij werd geprezen toen men bij hem een anti-kantiaanse restauratief-christelijke godsdienstfilosofie meende te zien. Maar hij werd fel aangevallen, toen hij op grond van zijn filosofie het primaatschap van de paus afwees<sup>201</sup>. F. Schlegel, de speculatieve romanticus bij uitstek, werd geprezen, voornamelijk omdat hij convertiet was. F.A. Staudenmaier, een hoogst 'spekulativer Kopf', kon vanwege zijn strengkerkelijke houding geen kwaad bij het blad. Hem viel menig positieve recensie ten deel<sup>202</sup>. Karakteristiek is ook de relatie tot Mohler. In 1828 keerde Mohler zich in een anoniem artikel tegen de anti-celibataatsbeweging in Baden. In zijn monografie over Anselmus (1827/28) had Mohler al het celibaat beschouwd en verdedigd als een van God ontvangen charisma<sup>203</sup>. Mohlers opvattingen in deze werden zeer positief beoordeeld. Maar een paar jaar daarvoor werd Mohlers 'Einheit' niet gerecenseerd, maar slechts kort aangekondigd. Ongetwijfeld, omdat de 'Einheit' de indruk wekt te bemiddelen tussen papalisme en episcopalisme. Een gedachte, die niet met de autoritaire opvatting over het pausdom van 'Der Katholik' overeenkwam<sup>204</sup>.



In het centrum van het denken van 'Der Katholik' stond natuurlijk de kerk. Naar voren gehaald werd de leer van de zichtbaarheid van de kerk, waarbij in de hiërarchische structuur en in het leergezag traditioneel de noodzakelijke elementen werden gezien, die de kwalijke gevolgen van een protestantiserende, op de onzichtbaarheid van de ware kerk gerichte kerkvisie moesten tegengaan. Want het stond voor 'Der Katholik' vast, dat protestantisme tot indifferentisme leidde. Schrift en traditie zijn de vanzelfsprekende kenbronnen van de theologie, maar de traditie werd sterker benadrukt dan de schrift<sup>205</sup>.

Allesbeheersend werd in het denken over de kerk echter het thema van de onfeilbaarheid van de kerk, en wat later van de paus. Ik heb het al even aangeduid; vanaf het begin wordt tegenover Wessenberg en het nationaalkerkelijk streven het kerkjuridisch primaatschap en de absolute souvereiniteit van de paus over de kerk geponeerd. Die gedachte werd al gauw verbonden met de gedachte van de pauselijke onfeilbaarheid. Maar in dat opzicht, lijkt er, in ieder geval naar buiten, naar het lezend publiek toe, een ontwikkeling te bespeuren. In 1823 bevatte het blad een juichende bespreking van de Maistre's 'Du Pape' (1821). In die bespreking en ook nog in de jaren daarna werd echter wel geponeerd, dat een monarchisch bestuur van de kerk een voorwaarde is voor de eenheid van de leer, maar 'Der Katholik' onthield zich nog van de bewering, dat de pauselijke onfeilbaarheid tot het geloof van de kerk hoorde. Vanaf begin jaren '30 werd die bewering daarentegen met klem door het blad verdedigd. Vigener verklaart die verschuiving in de opvatting over de pauselijke onfeilbaarheid uit tactische overwegingen in de jaren '20, waarin de kerkelijke verhoudingen in Duitsland nog steeds niet geregeld waren, een tijd waarin bovendien niet alleen theoretisch, maar ook nog op praktisch niveau gallicanistische en febroniaanse tendensen dreigen, was het niet raadzaam om de gemoederen af te schrikken met de gedachte van de onfeilbaarheid van de paus<sup>206</sup>. Bovendien waren er theologen aan wiens kerkelijkheid niet getwijfeld werd, die zowel tegen Wessenberg het nationaalkerkelijk streven verwierpen en een grote betekenis aan Rome toekenden, als ook tegen de Maistre's idee waren. Dat laatste wil zeggen, dat zij de idee verwierpen, dat het functioneren van de paus naar het model van de absolutistische vorst opgevat moest worden. Zo spreekt de Tübinger 'Quartalschrift' over de Maistre's boek als de dwaze declamaties van een dilettant en over smakeloze en onkatholieke beweringen. De Tübingers proefden heel duidelijk de eenzijdig politieke en intern-kerkpolitieke motieven achter de verdediging van het absolute primaatschap van de paus. Voor dergelijke theologen lag de gedachte van de pauselijke onfeilbaarheid nog verder weg<sup>207</sup>. Vigener suggereert nu, dat zowel het kerkjuridisch primaat als de pauselijke onfeilbaarheid vanaf het begin bij 'Der Katholik' leefden. En die gedachten waren niet in de eerste plaats ingegeven door theologische, maar door intern-kerkpolitieke overwegingen de stem van de katholieke Aufklärung, een stem die tot op zekere hoogte het eigen oordeel van

het individu wil honoreren, moest tot zwijgen gebracht worden.

Aan de externe kerkpolitieke zaken, dus aan de verhouding tussen kerk en staat, besteedde 'Der Katholik' in 'onze' periode (+ 1820 - + 1837) nog betrekkelijk weinig aandacht. Eerst moesten de binnenkerkelijke verhoudingen in ultramontaanse zin vorm gegeven worden. Toch kwam de visie op de verhouding kerk en staat in het blad wel naar voren. Wat betreft de eisen aan de staat weken zij niet af van het gebruikelijke programma van de katholieke beweging. De belangrijkste eisen kwamen neer op de ontmanteling van het 'Staatskirchentum'. De kerk moest vrij van staatsinmenging kunnen opereren. Daarom wilde het blad vrijheid van leer en liturgie, van kerkelijke vereniging (d.w.z. geen toezicht van de staat op vestiging en praktijken van ordes en congregaties) en vrijheid van kerkelijk bestuur en beheer<sup>208</sup>. De theoretische visie op de staat was zo goed als niet uitgewerkt. Toch kan er wel iets over gezegd worden. Het blad stond een christelijke 'Obrigkeitsstaat' voor. Dat betekende in het geval van 'Der Katholik' tenminste twee dingen. Ten eerste koos men feitelijk vóór een absolutistische monarchie en tégen constitutionalisme en liberalisme (vanaf midden jaren dertig kwam daar radicale democratie en nog wat later socialisme en communisme bij). Even terzijde. het blad kwam natuurlijk wel te staan voor de vraag hoe het de bureaucratie moest beoordelen. Het gaf daarop een antwoord, dat we nog meer in de katholieke beweging zullen tegenkomen: Het 'Staatskirchentum' was niet een vinding van de vorst, maar van de bureaucratie. Dus. niet de heer, maar zijn dienaren zijn de schuldigen. Ten tweede opteerde men tegelijkertijd voor een geprivilegieerde positie van de katholieke kerk in de staat. De vrije kerk in de gebonden staat, dat was datgene waarnaar in deze periode (+ 1820 - + 1837) 'Der Katholik' nog impliciet, in de volgende periode (+ 1837 - 1848/49) het politiek katholicisme expliciet naar streefde<sup>209</sup>.

In het geval van 'Der Katholik' was dat laatste, gegeven de centrale vooronderstelling van het blad niet onlogisch. Die centrale vooronderstelling had het blad van de Maistre overgenomen en luidde. de paus is degene, waarin het hele christendom vertegenwoordigd wordt<sup>210</sup>. Maar het christendom is in het denken van de Maistre en van zijn Duitse aanhang in Mainz een grootheid, die de hele wereld omvat. De redenering is dan, dat de absolute soeverein van de wereld God zelf is, en die goddelijke soevereiniteit kan zich slechts in één zichtbare plaatsbekleder op aarde manifesteren. Daarom berust op de paus de gedachte van de soevereiniteit, hij is tegelijk de beschermer der volken en de steun van de heersers<sup>211</sup>. Het wereldbeeld, dat we in zeer grove trekken bij 'Der Katholik' aantreffen, is dat van één alles omvattende stabiele, op de geestelijke soevereiniteit Gods gebaseerde orde. Die orde is voor de mensen in staat en kerk gebaseerd op het absolute gezag van de paus. En binnen die orde kunnen staat en kerk, dat wil zeggen de vorsten en de geestelijkheid harmonisch samenwerken.

Het wordt tijd voor een paar conclusies. Direct aanknopend bij de laatste opmerkingen het unieke van 'Der Katholik' is, dat we hier voor het eerst in de negentiende eeuw in Duitsland niet slechts bij een paar individuen, maar bij een met succes op de openbaarheid gericht orgaan de opvatting van het 'Weltkirchentum' tegenkomen<sup>212</sup>. Dat is in dit verband de opvatting, dat het pausdom als basis en top van de kerk het ontologisch en normatief middelpunt van de wereld is. Voor het eerst in Duitsland zien we op een veel breder sociaal niveau dan gebruikelijk een expliciet ecclesiocentrisch wereldbeeld.

Hier geldt voor wat betreft de interpretatie in beginsel hetzelfde als bij de kring van Mainz in de voorgaande periode. In 'Der Katholik' wordt alleen expliciet het wereldbeeld, dat we bij de Mainzer waarnamen, ecclesiocentrisch ingevuld. Er vindt zo in de tijd theoretisch een verdergaande fundering plaats<sup>213</sup>.

Dit wereldbeeld mogen we interpreteren als één mogelijk extreem antwoord - niet een noodzakelijk antwoord, anders sluiten we de relatieve handelingsvrijheid uit - op de problematiek, waarin de traditionele klassen verkeren. Een problematiek, die, zoals in hoofdstuk III uiteengezet, op ideeel niveau haar uitdrukking vindt in de oeridee van die klassen<sup>214</sup>. Daarbij vindt er een graduele dislocatie plaats<sup>215</sup>. Dat wil zeggen, dat er niet concreet ingegaan wordt op de sociaal-economische en politieke eisen van deze klassen, maar wel kunnen die eisen door het ecclesiocentrisch wereldbeeld gesteund worden. En dan vooral in die zin, dat de centripetale tendens bij deze klassen, het verlangen naar de oude stabiele orde, gelegitimeerd wordt. Het ecclesiocentrisch wereldbeeld verwijst tegen de sociale angst voor de centrifugale krachten, naar kerk en pausdom als instanties, waarin die angst bezworen kan worden. Deze interpretatie wordt nog bevestigd, wanneer we zien, dat bij de Mainzer en in 'Der Katholik' gelijksoortige ambivalenties als bij de traditionele klassen te vinden zijn. Reeds de poging tot rationele formulering van de ontologische en normatieve orde is een teken van aantasting door de moderne tijd: er wordt gepoogd iets rationeel te verwoorden, wat niet rationeel is en wat niet geformuleerd, maar in vanzelfsprekendheid 'geleefd' zou moeten worden. Het werken met een modern publiciteitsorgaan om juist de moderne tijd tegen te gaan, is ook een ambivalentie, die we nog vaker in de katholieke beweging zullen tegenkomen. En eenzelfde ambivalentie komt naar voren in de poging om het katholieke 'volk' in beweging te brengen, teneinde het juist tot massieve onbeweeglijkheid te brengen.

We vinden bij 'Der Katholik' een zelfde type ecclesiocentrisch wereldbeeld, zoals dat in het katholicisme in de laatste twee decennia van de negentiende en in de eerste jaren van de twintigste eeuw heerste, de tijd waarin de afsluiting van het katholieke geloof voor bedreigende tendenties binnen de kerk op een hoogtepunt was<sup>216</sup>. Al bij 'Der Katholik' zien we, dat de kerk tegelijkertijd ontmenselijkt en vergoddelijkt wordt. In dit geval betekent dat, dat de essentie van de kerk

niet door menselijke activiteit mede geconstitueerd is, niet onderhevig is aan veranderingen in de geschiedenis en voor kritiek immuun verklaard is. Falen van de kerk kan in principe niet aan de kerk, maar slechts aan de door de niet-kerkelijke buitenwereld beïnvloedde kerkleden geweten worden. Daarom wordt in 'Der Katholik' nooit de kerk, maar worden alleen de gelovigen tot hervormingen opgeroepen. Feitelijke vijanden van de kerk zijn de kerkleden, die zich tegen de kerk keren met een beroep op een andere instantie dan de kerk zelf (bijvoorbeeld de schrift of het geweten) Dat is binnen het ecclesiocentrisch wereldbeeld apriori onmogelijk En omdat het ook apriori onmogelijk is, dat de essentie van de kerk aan historische veranderingen onderhevig is, worden de kerkleden, die zich inzetten voor openheid van de kerk naar een veranderende wereld, zonder nader onderzoek vantevoren al van ketterij verdacht Vandaar de virulentie, waarmee tegen de katholieke Aufklärung - en later tegen de liberale katholieken en de veronderstelde modernisten - werd opgetreden.

Wanneer men de strengkerkelijke stroming - waarvan 'Der Katholik' een exemplarische representant is - uitdrukkelijk wil beoordelen, dan is de laatste opmerking van belang. Aan een dergelijke uitdrukkelijke beoordeling waag ik me hier niet. Aan het slot van deze paragraaf wil ik wel een vermoeden uiten, dat in een beoordeling meegenomen zal moeten worden.

De strengkerkelijke stroming is slechts te beoordelen, wanneer men verdisconteert, dat zij in deze tijd - de periode van + 1820 tot + 1837 - in een hevige strijd met de katholieke Aufklärung gewikkeld is. Deze strijd behoort tot de ontstaansgeschiedenis van de strengkerkelijke stroming. De hevigheid van die strijd is vermoedelijk alleen maar te begrijpen, indien men zich realiseert, dat het hier om de botsing van twee bewegingen gaat, die zich beide als hervormingsbewegingen binnen de ene katholieke kerk verstonden ('kerk' wordt hier alleen als een sociale grootheid opgevat). Beide stromingen willen in verschillende sociale bases wortelen en beide handelen overeenkomstig zeer verschillende wereldbeelden. Dat zijn voorwaarden, die een wederzijds begrip bijna gehaal uitsluiten

Maar er is nog iets meer aan de hand Wanneer men van een grotere historische afstand toekijkt en wanneer men zich een paar speculatieve gedachten toestaat, dan lijkt het of beide stromingen, juist op basis van het gegeven, dat beide hervormingsbewegingen van de ene kerk willen zijn, in hun strijd onderling afhankelijk zijn en elkaar tot grotere radicaliteit - eigenlijk beter tot meer extremisme - opjagen Want in een groot aantal opzichten lijken beide stromingen wel elkaars spiegelbeeld te zijn (en het is tevens historisch duidelijk, dat beide stromingen in de tijd extremer worden).

Een paar aanwijzingen voor dit vermoeden

De katholieke Aufklärung gebruikt als middel voor haar doel met name de uiterlijke hervorming van de kerk, de strengkerkelijken gebruiken als middel eerder de

beïnvloeding van het innerlijk van het individu. De eerste heeft de neiging de kerk opgebouwd te zien vanuit de activiteiten en behoeften van het individu, de tweede om de kerk logisch voor en normatief boven het individu te plaatsen, zodat in het eerste geval de kerk door de christenen, in het tweede geval de christenen door de kerk geconstitueerd worden. Direct daarmee samen hangt de neiging van de katholieke Aufklärung om bij religieus-ethische vragen het individu naar zichzelf te verwijzen, terwijl de strengkerkelijken eerst naar het grotere verband van de kerk wijzen. De verlichters pleitten voor decentralisering, de strengkerkelijken voor centralisering van het kerkelijk bestuur.

Wat betreft de bronnen van de geloofskennis accentueert de katholieke Aufklärung de schrift, de strengkerkelijken de traditie. Bij de verlichters is er betrekkelijk weinig hoogachting voor de normatieve betekenis van de geschiedenis, bij de strengkerkelijken wordt - in ieder geval nominaal - het normatieve gezag van 'hun' geschiedenis geaccepteerd. De eerste beweging is over het algemeen fel tegen de scholastiek, terwijl de tweede beweging gezien mag worden als voorbereiding op de komst van de neoscholastiek in de tweede helft van de eeuw. De eerste beweging wil de kerk openen voor het moderne denken, de tweede beweging zoekt de kracht in het isolement.

De katholieke Aufklärung vertrekt in sociaal opzicht vanuit de esoterische kring van de clerus. Ook ten tijde van de Spataufklärung, wanneer de aanhang voornamelijk onder de lagere clerus te vinden is, blijft dat het geval. Natuurlijk vertrekt de strengkerkelijke stroming ook vanuit esoterische kringen. Maar in dit geval zijn daar ook katholieke leken bij betrokken. Maar beslissend is, dat de katholieke Aufklärung verbindingsen heeft met het politiek liberalisme, dat absoluut niet bij 'het volk' kan aanslaan, terwijl de strengkerkelijken vanaf het begin een sterk 'volkstümlich' karakter hebben. De eersten slagen er niet in 'het volk' te bereiken, de anderen wel.

In een opzicht is er een overeenkomst en waarschijnlijk een beslissend verschil tussen beide bewegingen. Dat betreft de visie op de verhouding tussen kerk en staat en de daarmee verbonden handelwijze. De overeenkomst is, dat beide bewegingen voor een christelijke staat opteren. Maar de katholieke Aufklärung gaat daarbij uit van de werkelijkheid van het in essentie bestaande christelijk karakter van de staat. Het gevolg is, dat de katholieke Aufklärung, ook waar een man als Wessenberg dat eigenlijk niet wenste, toch in de armen van het 'Staatskirchentum' gedreven werd. De strengkerkelijken zijn in dit opzicht iets reeler. Op het punt van de verhouding kerk - staat, beschouwden ze de staat als onkerkelijk (en daarmee onchristelijk). De voorwaarde voor de geestelijke essentie van de christelijke staat, namelijk het bestaan van een vrije kerk, die de staat met christelijke geest kan doordringen, moest op de werkelijkheid van de bureaucratische staat veroverd worden. Met die instelling konden de strengkerkelijken een adaequater antwoord

geven op het streven van de bureaucratie om kerk en religie aan staatsdoeleinden ondergeschikt te maken. Die instelling werd zelf nog niet in deze periode in concrete strijd in praktijk gebracht. Een blad als 'Der Katholik' verrichtte daarvoor in deze periode a.h.w. voorbereidend werk door mee te helpen aan de uitschakeling van de interne oppositie. De eigenlijke strijd van het katholicisme tegen de staat kan dan beginnen. Daaraan zal de volgende paragraaf gewijd zijn.

#### 4. De periode van het politiek katholicisme

In de vorige twee paragrafen zagen we hoe het katholicisme na de ineenstorting aan het begin van de eeuw eerst in kleine groepjes zijn krachten ging verzamelen en hoe het vervolgens die krachten aanwendde om de interne oppositie, de katholieke Aufklärung, uit te schakelen. In de periode die nu aan de orde komt zullen we zien, hoe als resultaat van de voorgaande processen een tendens manifest wordt, die latent al aanwezig was. Het katholicisme treedt naar buiten, het wordt politiek. Politiek katholicisme is te definiëren als de praktische en theoretische handelwijze van diegenen binnen het katholicisme, die de vrijheid, de rechten en de aanspraak op invloed van de kerk bij de ordening van de maatschappij op de staat willen veroveren en waarbij het zich bewust in concurrentie met de andere, zich in deze tijd politiek vormende maatschappelijke blokken en stromingen opstelt. Aan het einde van deze paragraaf zal de definitie voor de lezer duidelijker zijn.

##### A. De Keulse gebeurtenissen

Algemeen wordt aangenomen, dat de arrestatie van Clemens August Freiherr von Droste-Vischering, aartsbisschop van Keulen, in opdracht van de Pruisische regering, november 1837, de aanleiding was tot de opmerkelijke verandering in het publieke gedrag van het katholicisme. Het richtte zich openlijk en massaal tegen de staat. Maar zoals gezegd, de arrestatie was een aanleiding. De arrestatie kan ook beschouwd worden als niet meer dan één manifestatie van een conflict, dat zich midden jaren dertig in de kerk en tussen kerk en staat afspeelt. Dat conflict of liever, dat complex van conflicten, wordt de 'Kolner Wirren' genoemd. Hierin zijn feitelijk drie stadia te onderscheiden. Het eerste stadium wordt gevormd door de strijd om het hermesianisme (a). Deze strijd is voor ons bijzonder interessant, omdat hij net op de overgang ligt van de tweede naar de derde periode. Het hermesianisme kan op theologisch gebied gezien worden als een zeer bepaalde Rijnländse variant van de katholieke Aufklärung. Maar deze theologische school werd door de tegenstanders primair niet met theologische, maar met intern-kerkpolitieke middelen bestreden. Dat is echter nog niet zo bijzonder. Bijzonder is wel, dat deze strijd direct extern-kerkpolitieke en politieke implicaties had. Zelfs, wanneer we hier maar betrekkelijk kort en oppervlakkig op het hermesianisme in kunnen gaan, documenteert de strijd de verwevenheid van theologie, kerkpolitiek en politiek.

Het tweede stadium is de strijd tussen kerk en staat over de gemengde huwe-

lijken. Een strijd, die resulteert in de arrestatie van Droste (b). En het derde stadium is het gebruik, dat de katholieke publicistiek maakt van de arrestatie om de katholieken te mobiliseren in de strijd tegen de staatsbureaucratie (c). Van exemplarische betekenis is hier het pamflet van Joseph Gorres, 'Athanasius'.

Net zoals bij voorgaande paragrafen is het doel van deze paragraaf niet zozeer het chronologisch vermelden van kerkhistorische feiten. Als dat het doel zou zijn, zou ik me trouwens kunnen beperken tot een excerpt van de feiten, die H. Schrörs van de 'Kolner Wirren' biedt<sup>217</sup>. Het doel is om een rudimentair inzicht te verschaffen in de oorzaken van de strijd.

(a) Wanneer we inzicht willen krijgen in de oorzaken van de strijd om het hermesianisme ligt het voor de hand om in te gaan op de naamgever van deze theologische school Georg Hermes. Weliswaar ontwikkelde hij zijn systeem in de tijd vóór de periode, die nu aan de orde is, maar zijn gedachten kregen (kerk)politieke relevantie precies in de overgang naar de derde periode.

Hermes werd in 1775 geboren in Dreierwalde, een dorpje in Westfalen<sup>218</sup>. Van 1792 tot 1798 studeerde hij theologie en filosofie aan de universiteit van Münster. De docent filosofie daar, de ex-jezuïet F. Überwasser, doceerde niet de metafysica. Kennelijk onder invloed van Kant was hij overtuigd geraakt van de vruchteloosheid van de traditionele metafysiek. Waarschijnlijk heeft deze man Hermes op Stattler en Kant gewezen. Met name de (prive)studie van Kant is van beslissende en blijvende betekenis geweest voor het verdere denken van Hermes. Van 1798 tot 1807 was hij docent aan het gymnasium in Münster. Om in aanmerking te kunnen komen voor een wetenschappelijke loopbaan, publiceerde hij in 1805 een klein geschrift: 'Untersuchung über innere Wahrheit des Christentums'. De hoofdlijn van zijn verdere denken komt in dit werkje al duidelijk naar voren. Die hoofdlijn kan formeel gekarakteriseerd worden als de paradoxaal lijkende poging om met behulp van kantiaans geïnspireerde grondbegrippen het kriticisme van Kant te weerleggen en het katholieke geloof voor de filosofische rede te rechtvaardigen<sup>219</sup>. Van 1807 tot 1818 was hij professor voor dogmatiek aan de universiteit van Münster. In 1818 werd hij benoemd tot hoogleraar in de theologie (vrije leeropdracht) aan de katholieke theologische faculteit van Bonn. Ook daar gaf hij dogmatiek. In 1819 publiceerde hij zijn filosofische inleiding in de katholieke theologie. In 1829 kwam het eerste deel van de positieve inleiding, de demonstratio christiana, uit. Het geplande tweede deel, de demonstratio catholica, waarin de geloofwaardigheid (met een latinisme: credibiliteit) van de katholieke traditie en het leergezag behandeld moest worden, verscheen helaas niet meer. Ook aan de uitgave van de dogmatiek kwam Hermes niet meer toe. Hij stierf in 1931. Onder redactie van zijn leerling J.H. Achterfeld werden in de jaren 1831 - 1834 zijn colleges dogmatiek ('Christkatholische Dogmatik', 3 dln.) uitgegeven.

In de openbaarheid leek Hermes zeer succesvol te zijn. Hij schreef moeilijk

leesbare werken, maar hij moet een zeer goed docent geweest zijn. Aangetrokken door zijn persoonlijkheid en door het in hem belichaamde ideaal van het katholieke theologie, die op basis van een volwaardige moderne filosofie open voor en gelijkwaardig naast andere systemen kon staan, kwamen velen naar Munster en later naar Bonn toe. Alleen door toedoen van Hermes steeg het aantal toehoorders aan de theologische faculteit van Bonn van 92 in het jaar 1821 tot 340 in het jaar 1829. Belangrijker was, dat zijn denken sterk schoolvormend bleek te zijn. De faculteiten van Munster, Bonn, Breslau en Braunsberg werden vanaf midden jaren '20 door hermesianen gedomineerd. Hocedez vermeldt, dat zijn ideeën in 1831 onderwezen werden op meer dan dertig filosofische en theologische leerstoelen<sup>220</sup>. Opvallend is de dominantie van de hermesianen aan de Pruisische staatsuniversiteiten. Dat was vermoedelijk aanvankelijk niet zozeer te danken aan een bijzondere positieve en inhoudelijke waardering van de Pruisische regering voor de hermesiaanse ideeën - zoals de strengkerkelijke antihermesianen dachten - , maar veeleer aan het feit, dat er in Pruisen geen andere katholieke theologie van wetenschappelijke signatuur te vinden was. Want dat laatste was het bijzondere 'Anliegen' van Hermes en zijn medestanders. de theologie diende streng wetenschappelijk te zijn. Argumenten op basis van extern gezag of op basis van altijd subjectieve ervaringen mogen in de theologie als wetenschappelijke discipline geen plaats hebben.

Vanaf de tijd in Munster werd Hermes door strengkerkelijke kringen verdacht gemaakt. Het hoofdbezwaar, meestal meer intuïtief naar voren gebracht dan rationeel verwoord, ligt voor de hand Hermes zou in theologie en geloof teveel prioriteit geven aan de menselijke rede en het gezag - gezag van openbaring, van de schrift en bovenal van kerk en kerkelijk ambt - negeren. Vanaf 1825 wordt er in de strengkerkelijke periodieken een stelselmatige campagne gevoerd tegen Hermes<sup>221</sup>. De druk vanuit Duitsland leidt tot een 'Romeins' onderzoek. In 1835 worden de geschriften van Hermes scherp veroordeeld als 'absurda et a doctrina Catholicae Ecclesiae aliena'<sup>222</sup>. Als de belangrijkste en de afzonderlijke dogmatische dwalingen omvattende dwaling wordt de opvatting gezien, dat de positieve en absolute twijfel de basis is van het theologisch onderzoek. Daarmee zou Hermes feitelijk de rede gehouden hebben voor de norm van het geloof alsook voor het enige middel om tot kennis van bovennatuurlijke waarheden te komen ('rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem')<sup>223</sup>.

In een breed theologiehistorisch verband kan de vraagstelling van Hermes geplaatst worden in de traditie van de 'analysis-fidei'-problematiek. Deze traditie is één van de lijnen in de katholieke theologie vanaf de scholastiek van de barok, die, analoog aan het cartesiaans streven, niet zozeer geïnteresseerd is in inhoudelijke waarheid, maar veeleer in de fundamenteën van de zekerheid, die het menselijk bewustzijn over de waarheid kan hebben. In deze traditie gaat het zo niet in de eerste plaats om de inhoudelijke waarheid van datgene wat geloofd wordt, maar primair



om de geloof-waardigheid van het feit, dat God gesproken heeft<sup>224</sup>. De analyse van de geloofsakt wordt dan het belangrijkste middel om die fundamenteën van de geloofszekerheid op te sporen

In deze wijze van theologiseren ligt de neiging voor de hand om in de orde van het theologisch kennen eerst de vragen omtrent het formele object van het geloof, dat zijn de motiva credibilitatis, en daarna het materiele object van het geloof te behandelen. Daarbij gaat het dan niet slechts om een kwestie van ordening in de presentatie van de theologische stof, maar om de vooronderstelling, dat kennis omtrent de zekerheid van het geloof de noodzakelijke voorwaarde is voor kennis omtrent de geloofswaarheden.

De neiging, waarvan zojuist sprake was, is heel duidelijk waar te nemen bij Hermes. Hij doet daarbij nog iets heel opmerkelijks: hij radicaliseert de gebruikelijke analysis-fidei-problematiek. Hij wil namelijk de vicieuze cirkel, waarin eerdere antwoorden op de vraag naar de zekerheid van het katholieke geloof gevangen waren, doorbreken. In essentie bestond die cirkel erin, dat al of niet uitgesproken de zekerheid van het katholieke geloof toch weer gebaseerd werd op het geloof in de getuigenis van God aangaande zijn bestaan, zijn waarachtigheid en zijn openbaring in schrift en traditie. Het antwoord op de vraag naar de zekerheid van het geloof bestond zo in het (kerkelijk gedragen) mysterie van het geloof<sup>225</sup>. Voor Hermes nu is de vraag naar de zekerheid van het katholieke geloof in eerste instantie slechts een begin van een serie opeenvolgende vragen. Want de eerste vraag roept direct een tweede op: waarom dient aan het christelijk geloof in het algemeen, de voorkeur gegeven te worden boven het geloof van andere openbaringsreligies? En die vraag verwijst weer naar de nog algemenere vraag, of een geopenbaarde leer überhaupt met zekerheid voor waar gehouden kan worden. En nog is het met vragen niet afgelopen. De analysis-fidei vóór Hermes kon nog het bestaan van een transcendente God aannemen en vervolgens vragen naar de zekerheidsgronden in het subject voor deze aanname. Hermes vraagt echter of wij zekere fundamenteën voor het bestaan van God kunnen hebben. Voor hem betekent dit, dat indien men geen rationeel bewijs voor het bestaan van God kan leveren, ook het op openbaring berustende christelijke dogma niet voor waar aangenomen kan worden<sup>226</sup>. Het kennen en de zekerheid van het kennen moet - in het denken! - aan het geloven voorafgaan. Anders gezegd: het bewijs van het geloof gaat vooraf aan het geloof zelf en dit bewijs kan voor de op het vroeg-idealisme steunende Hermes alleen een filosofisch bewijs zijn<sup>227</sup>. De vraag naar het bestaan van God en naar de zekerheid, die wij daaromtrent kunnen hebben, is echter nog niet de laatste vraag. Het is de één na laatste van de 'Fragestationen' (Eschweiler)<sup>228</sup>. De laatste en meest algemene vraag is of de menselijke rede überhaupt een van twijfel vrije en zekere kennis kan verkrijgen<sup>229</sup>.

De verklaring voor deze radicalisering van de analysis-fidei-problematiek moet, voorzover het om de motieven van Hermes gaat, in de enorme indruk gezocht worden,

die het kriticisme van Kant op hem gemaakt heeft. Kants stelling, dat het wezen van een zaak op zichzelf onkenbaar is en dat dus God al helemaal niet door de theoretische rede met zekerheid gekend kan worden, betekende allereerst een existentiële twijfel aan de objectieve waarheid van het katholieke geloof: indien het zo is, dat wij slechts kennis van verschijningen hebben en indien onze voorstellingen zuiver subjectieve entiteiten zijn, welke zekerheid kunnen wij dan nog aan onze voorstellingen hechten? Dat was de vraag waarmee de jonge Hermes en andere ontwikkelde katholieken zaten. De theologie van Stattler, waarmee Hermes aanvankelijk naar een antwoord zocht, was niet bevredigend. In essentie ging Stattler immers uit van de gegevenheid van de openbaring en van de waarheid van de openbaringsinhoud. En vervolgens meende hij op basis van een vertrouwen in de fundamentele overeenstemming van openbaring en rede, de redelijkheid van het geloof te kunnen demonstreren<sup>230</sup>. Maar Kant had volgens Hermes juist dat basisvertrouwen in de overeenstemming van openbaring en rede vernietigd. Van hieruit wordt de bijzondere spanning duidelijk die Hermes' denken vertoont. Die spanning kan gekarakteriseerd worden door de diep gevoelde behoefte om het katholieke geloof criticistisch te rechtvaardigen. Want aan de ene kant is het zelfs voor een (latere) tegenstander als Kleutgen duidelijk, dat Hermes met een grote ernst en omzichtigheid naar een redelijke basis voor de katholieke geloofswaarheden zocht<sup>231</sup>. Maar aan de andere kant staat dit streven in een criticistisch perspectief. Met dat laatste wordt in dit verband bedoeld op de twijfel, die de instelling van Hermes' theologiseren kenmerkt. Gezien de kritiek, die de moderne filosofie, inzonderheid Kant, op de fundamentele van de geloofs-zekerheid heeft uitgeoefend, kan Hermes in het woord vooraf van zijn 'Philosophische Einleitung' schrijven, dat de toekomstige 'Religionslehrer' door alle gangen van het labyrint van de twijfel moet dwalen, alle bewijzen (voor het geloof) zo lang mogelijk moet betwifelen, totdat de rede een absoluut dwingende noodzaak vindt om tot een definitieve beslissing te komen<sup>232</sup>. Enerzijds zo lang mogelijk de twijfel toelaten, anderzijds door de twijfel heen naar de onbetwifelbare zekerheid van het katholieke geloof zoeken, dat is Hermes project.

Op die twijfel zal hieronder nog even ingegaan worden. Van belang is op dit moment de vaststelling, dat Hermes weliswaar het criticistisch perspectief van Kant overneemt, maar op een beslissend moment toch Kant wil overwinnen. Want wat Hermes feitelijk in zijn werk doet, is het volgende tegenover Kant meent hij filosofisch te kunnen aantonen, dat de mens zekere kennis kan verkrijgen en belangrijker nog hij meent, dat de theoretische rede wel degelijk in staat is het bestaan van God te bewijzen. Vervolgens toont hij aan, dat de theoretische rede de denkmogelijkheid van een bovennatuurlijke openbaring bevestigt. Maar zoals gezegd is dit nog slechts de mogelijkheid van een natuurlijke openbaring. De laatste grote opgave, die Hermes dan vervult, is het bewijs van de morele noodzakelijkheid van

het katholiek openbaringsgeloof voor de praktische rede. Zo meent hij juist tegenover Kant de vaste grondslag van het katholieke geloof filosofisch bewezen te hebben.

Feitelijk heb ik nu met de bovenstaande opmerkingen het hele project en het werk van Hermes op zeer grove wijze samengevat<sup>233</sup>. Daarmee is er al wat materiaal verzameld, op basis waarvan nagegaan zou kunnen worden waarom het denken van Hermes in de hermesiaanse strijd aanvankelijk (kerk)politiek aangevallen werd. Maar de behandeling van de kerkpolitiek stel ik toch nog even uit. Ik zal eerst een paar punten uit het voorgaande, met name waar het vooronderstellingen van de theologische methode van Hermes betreft, proberen te verduidelijken. Wellicht krijgen we dan later wat meer grip op de (kerk)politiek geïnspireerde bezwaren tegen het hermesianisme. Maar let wel ik probeer hier dus niet een reconstructie te geven van Hermes' buitengewoon gecompliceerde verantwoording van de theologische methode, maar ik wil slechts wijzen op enkele vooronderstellingen.

Een verrassende vooronderstelling is, dat Hermes het traditionele waarheidsbegrip hanteert. Waarheid lijkt voor hem traditioneel de overeenstemming van de kennis met het gekende te zijn. Met opzet staat hier het woordje 'lijkt'. Want Hermes brengt twee belangrijke beperkingen aan. In de eerste plaats kan waarheid in zijn denken nooit meer dan een niet in de werkelijkheid bereikbaar ideaal zijn. En in de tweede plaats wordt de grond van de keuze voor dit waarheidsbegrip psychologisch bepaald we moeten dit waarheidsbegrip aanvaarden, eenvoudigweg, omdat het in de interesse, in het door belang geleide streven van alle mensen ligt<sup>234</sup>.

Het psychologisch aspect, dat we zojuist tegenkwamen, duidt op het belangrijkste verschil met Kant. De problematiek van Kant - voor de theoretische rede wat kan ik weten? - wordt door Hermes namelijk radicaal ingeperkt tot de psychologische dimensie van de menselijke zekerheid. Hermes is niet geïnteresseerd in de ontologische zijde van de waarheidsvraag, maar alleen in de psychische toestand waarin de mens besluit om een overeenstemming tussen de kennis en het gekende vast te stellen. De begrippen en onderscheidingen, die Hermes verder hanteert, staan alle in het psychologisch perspectief. Het komt feitelijk alleen op de affectieve toestand van het kennend en het gelovend subject aan<sup>235</sup>.

Nu maakt Hermes binnen dit psychologisch perspectief een onderscheid tussen twee vermogens tot fundering in het menselijk denken, de theoretische en de praktische rede. Beide vermogens zijn a.h.w. gericht op datgene, wat in het verstandelijk denken, respectievelijk op datgene wat in het moreel-religieuze handelen stilzwijgend als fundament van de zekerheid geldt.

De wijze nu, waarop de theoretische rede tot zekerheid komt, noemt Hermes het 'voor-waar-houden'. En de wijze, waarop de praktische rede tot zekerheid komt, heet het 'voor-waar-aannemen'. Eerst iets over het 'voor-waar-houden'.

Het criterium, waaronder de theoretische rede iets voor onbetwifelbaar waar moet houden, is volgens Hermes de fysieke, dwingende noodzaak, het niet-anders-kunnen. Het voor werkelijk en waar houden van iets wordt het subject 'aangedaan', het subject kan niet anders. De vraag is natuurlijk, wanneer die psychische toestand intreedt. Via een zeer complexe en volgens Gilen ook lang niet altijd consequente redenering, komt Hermes tot de conclusie, dat de psychische toestand van zekerheid is ingetreden, wanneer de mens via de voortgaande reflectie a.h.w. stuit op het punt, waar de reflectie noodzakelijkerwijs ophoudt dat is het punt, waarop het subject het 'onmiddellijk bewustzijn van de zaak in ons' heeft. In dat punt ligt volgens Hermes het fundament van de mogelijkheid om te spreken van de werkelijkheid van het ego en van de werkelijkheid van binnen- en buitenwereld<sup>236</sup>.

Zo gezegd, zonder de zorgvuldige reconstructie van de verschillende reflectiestadia, zijn de laatstgenoemde uitspraken betrekkelijk duister. Waar het hier echter alleen om gaat, is om de vaststelling, dat Hermes de basis van alle zekerheid in de zelf-evidente waarheid van het onmiddellijk bewustzijn legt. Hermes heeft zo door alle twijfel heen één onbetwifelbare zekerheid. En op die zekerheid bouwt vervolgens de theoretische rede een aantal andere zekerheden op. Het logische middel daarbij is de wet van de voldoende grond. Deze wet heeft voor Hermes universele geldigheid. Uitgaande van de zekerheid in het onmiddellijk bewustzijn en met behulp van de wet van de voldoende grond, verzekert Hermes zich in een aantal reflexieve stappen van o.a. het bestaan van het ego, van de buitenwereld, en uiteindelijk van het hoogste, dat de filosofie kan bereiken van het bestaan van een enige, eeuwige, absolute, onveranderlijke, persoonlijk, scheppende oeroorzaak van de wereld, dat is van God<sup>237</sup>.

Hermes biedt zo een kosmologisch Godsbewijs op psychologistische basis psychologisch is de mens genoodzaakt een God als oeroorzaak aan te nemen, omdat de mens alleen daardoor dingen kan begrijpen, die verklaard moeten worden. Met name geldt dat voor het eigen contingente bestaan<sup>238</sup>.

Maar tot die laatstgenoemde dingen hoort niet de openbaring. De theoretische rede kan geen zekerheid verkrijgen over het feit van de openbaring, ze moet zich tevreden stellen met de mogelijkheid ervan in die zin, dat ze niet mag aansluiten, dat de openbaring iets toevoegt aan de kennis, die de filosofie omtrent God kan bereiken. Die toevoeging aan de kennis is zeker niet uigesloten. Want Hermes is bij al zijn theoretische pretenties omtrent de zekerheid van het bestaan van God, over de inhoud van het wezen van God zeer bescheiden. Hij trekt radicale conclusies uit het gegeven, dat het de menselijke theoretische rede is, die uitspraken over God doet. Hij weet, dat de inhoud van de natuurlijke - dat is via de filosofie verkregen - Godskennis kwalitatief van het verborgen zijn van het wezen van God verschillend is. De predikaten, die hij God toeschrijft, zijn dan ook geen predikaten van het wezen, maar van het bestaan van God, zoals dat bestaan door de theoretische

rede voor zeker wordt gehouden. God is radicaal verschillend van het menselijk zijn, daarom kunnen we filosofisch slechts over God spreken, vanuit deze (theoretische) zekerheidservaringen.

Maar voor de praktische rede bestaan er meer mogelijkheden. Zoals gezegd, is de wijze, waarop de praktische rede tot zekerheid komt het 'voor-waar-aannemen'. Maar het criterium, waaronder zekerheid omtrent het morele handelen vast te stellen is, is niet als bij de theoretische rede het niet-anders-kunnen. Waar de theoretische rede zich ten diepste gedwongen voelt het bestaan van God te accepteren, daar beschouwt de praktische rede moraliteit als de vrije instemming van de zedelijke wil met de tot instemming nodigende zedelijke plicht<sup>239</sup>. Die plicht berust op de voor Hermes vanzelfsprekende, primair aan de Aufklärung ontleende vooronderstelling van de absolute waardigheid van elk menselijk individu. De grond van de zekerheid ligt voor de praktische rede in de onbetwifelbare, maar in vrijheid uitnodigende verplichting om zelf een waardig mens-zijn te presenteren en elk mens in zijn/haar autonome zedelijkheid te respecteren.

Hermes probeert nu aan te tonen, dat de mens door de praktische rede kan overgaan van de theoretische als bestaand bewezen God, naar het christendom en uiteindelijk naar het katholicisme in het bijzonder. Hier kan ik slechts de belangrijkste resultaten van zijn redenering weergeven.

Aan de ene kant staat het voor Hermes vast, dat de moraal autonoom is. Dat wil zeggen, dat de mens in beginsel in staat is zedelijk goed te denken en te handelen zonder en vóór alle Godskennis. Maar aan de andere kant is er het theoretisch geverifieerde gegeven, dat God bestaat. Als dat laatste zo is, dan moet de praktische rede, waarvan de verplichtingen dus in beginsel niet door instemming met het bestaan van God bepaald worden, toch overeenkomstig de aanname van God in Zijn openbaring denken en handelen. Want de vooronderstelling van de menselijke waardigheid impliceert, dat de mens gehouden is om van alle inzichten en ervaringen, inclusief die van buitenaf tot de mens komen, gebruik te maken, teneinde de beste middelen voor de verplichting tot waardigheid te verkrijgen. En één van de beste middelen blijkt nu de verheven ethiek van de mens Jezus te zijn. Die ethiek vult optimaal de ethische verplichtingen van de praktische rede aan.

Maar dit was nog slechts volgens Hermes een op historische toevalligheid berustend argument, waarom de praktische rede zich moet laten gezeggen door de openbaring (in dit geval alleen dan nog door in de schrift betuigde woorden en daden van Jezus). Hermes geeft ook nog een zijns inziens dwingend argument: het gegeven-zijn van de morele noodzaak van de openbaring voor de mensen - want zonder de openbaring kunnen velen niet tot de vervulling van morele plichten komen - wijst op de (morele) redelijkheid van de openbaring. En rede kan eenvoudigweg niet in strijd zijn met rede.

Dat waren enkele vooronderstellingen van de methode, waarmee Hermes de noodzakelijk-

heid van God, de mogelijkheid van de openbaring voor de theoretische rede en de morele noodzakelijkheid van de openbaring, van het christendom en van het katholicisme wilde vastleggen (aan de rechtvaardiging van het katholicisme is Hermes zoals vermeld niet toegekomen). Er is nu genoeg materiaal om de achtergronden van de strijd tegen het hermesianisme begrijpelijk te maken.

De strijd tegen het hermesianisme begon midden jaren '20. Als begin wordt vaak gezien een recensie van de Bonner filosoof K.J.H. Windischmann in 'Der Katholik', jaargang 1825, over een boek over Augustinus. Windischmann plaatst daarin de verdorvenheid van de mens door de erfzonde en de daarmee corresponderende supranaturalistische illuminatietheorie, tegenover het verlichte mensbeeld en het kritisch rationalisme van Hermes<sup>240</sup>. Het hoogtepunt van de strijd ligt in de twee jaren na de veroordeling in 1835. De naweeën vinden plaats eind jaren dertig en begin jaren veertig, wanneer de laatste hermesianen, die nog niet onder de druk van de kerk bezweken waren, van hun leerstoelen verwijderd worden.

Het intellectueel niveau van de agitatie tegen het hermesianisme was schamel. C. Weber beschrijft hoe in het Rijnland, met name in Koblenz en Bonn, het verzet tegen het hermesianisme gedragen werd door een combinatie van de oude, traditioneel restauratief ingestelde geestelijkheid met de romantisch ingestelde ultramontanen<sup>241</sup>. Waarschijnlijk was voor de eerstgenoemde groep Hermes' streven om met principes en methodes van de moderne filosofie het katholieke geloof te verdedigen, apriori al verwerpelijk. Voor de andere groep lag het accent in het verzet tegen het hermesianisme iets anders. In deze groep waren opvallend veel convertisten aanwezig. Hun denkstijl was sterk romantisch gekleurd, vaak zelfs met een mysticistisch-magische inslag (mannen als Windischmann, Gorres en C. Brentano legden in hun natuurfilosofische speculaties bijvoorbeeld verbanden tussen de katholieke sacramentenleer, magnetisme en mesmerisme). Voor deze mannen was het bovenal het hermesiaans accent op de betekenis van de menselijke rede, dat hen afstootte. Voor Windischmann bijvoorbeeld was de afkeer van de 'kalte Vernunft' zelfs de kern van zijn systeem<sup>242</sup>.

Op het hoogtepunt van de hermesiaanse strijd spitste het 'debat' over betekenis en functie van de rede in het denken van Hermes zich toe op de vraag naar de aard van de hermesiaanse twijfel heeft de breve Dum acerbissimas gelijk en gaat het bij Hermes om een positieve twijfel als grondslag van het theologisch onderzoek, of gaat het om een methodische twijfel? De hermesianen beweerden, dat het laatste het geval was. Hermes zou in elke vorm van zijn denken het katholieke geloof vooronderstellen. Door middel van de twijfel zou hij willen aantonen, dat het gewone katholieke geloof ook een onbetwifelbare zekerheid voor de rede is<sup>243</sup>. De anti-hermesianen sloten zich natuurlijk aan bij de breve.

Vanuit een later standpunt bezien, lijkt het 'debat' toen, in de jaren vlak na de veroordeling, te ongenueanceerd verlopen te zijn. Aan de ene kant staat het vast,

dat voor Hermes zelf de persoonlijke religiositeit de prioriteit heeft op elke rationele rechtvaardiging van het geloof en dat het geloof niet tot een rationeel bewijs van God en van de katholieke waarheid herleid kan worden<sup>244</sup>. Dat voor wat de rol van de rede en de twijfel voor het geleefde geloof betreft. Daar komt bij, dat voorzover het om de praktische rede in de theologie gaat, de twijfel dan een methodische twijfel is de theoloog handelt alsof hij/zij afziet van de geloofswaarheid, teneinde het niet-strijdig-zijn van het geloof met de rede aan te tonen<sup>245</sup>. Maar aan de andere kant lijkt het zeker, dat waar het om de theoretische rede in de theologie gaat, er wel sprake is van positieve twijfel. Franz Werner probeerde al in 1845 aan te geven, dat Hermes tegen zijn bedoeling in, geleid door zijn filosofische methode, de positieve twijfel als basis van het theologisch onderzoek zag<sup>246</sup>. Door Gilen wordt die opvatting versterkt. Zijns inziens is het zgn. dubium hermesianum een werkelijke en positieve twijfel. Dat wil dus zeggen, dat de theoloog een positie inneemt buiten het geloof, of liever buiten het aan het geloof immanente gezag, teneinde door de theoretische rede naar de zekerheid over het geloof geleid te worden. Psychologisch stemt deze twijfel overeen met de toestand, waarin de mens zich werkelijk niet meer laat gezeggen door het gezag in het geloof om het geloof zelf te onderzoeken<sup>247</sup>. Niet alleen in relatie tot het materiaal object van het geloof is er zo methodisch verantwoorde onzekerheid, maar ook in relatie tot het formeel object heerst er innerlijke onzekerheid.

Ben nauwkeurig onderzoek naar onderscheid en samenhang tussen geloof en theologie, tussen theoretische en praktische rede in de theologie werd op het hoogtepunt van de strijd door de anti-hermesianen niet gemaakt. Maar voor hen was dat ook noodzakelijk. Voor hun zelfverstaan draaide het ten diepste om de vraag naar de competenties van de individuele mens in zaken van geloof en theologie. Met andere woorden het ging om de bepaling van het gezag in geloofszaken.

De anti-hermesianen zagen, weliswaar meer intuïtief dan systematisch, maar toch heel duidelijk, dat hermes iets nieuws in het katholieke denken wilde invoeren. De vraag, waar het volgens hen ten diepste om ging, was of de mens een zedelijk autonoom wezen is, dat zichzelf door de rede bepaalt en overeenkomstig zijn kennis handelt, dan wel of de mens in alles de leiding van een hogere, bovenindividuele rede behoeft<sup>248</sup>. Ligt het gezag bij de individuele mens en zijn rede of bij God, de openbaring, schrift, traditie, kerkelijk leergezag? De anti-hermesianen waren er vast van overtuigd, dat Hermes voor de eerstgenoemde positie koos. En die vaststelling lijkt ook onontkoombaar, wanneer Hermes in de filosofische inleiding schrijft over het negatieve medium van de rede, over de twijfel dus. Daar heet het, dat de mens zich niet door gezag, al is het het gezag van vele belangrijke geleerden, maar slechts door bewijzen, door eigen inzicht boven de twijfel kan verheffen<sup>249</sup>. Voor de anti-hermesianen was het zeker, dat de breve gelijk had de rede is het belangrijkste richtsnoer voor het geloof.

In de dogmatische opvattingen van Hermes konden zij op een ander niveau een bevestiging hiervan vinden. Bijvoorbeeld in Hermes' godsbeeld, dat niet van het antropocentrisch perspectief los schijnt te komen. Hermes sloot voor zichzelf uit, dat het menselijk denken iets over de aseïteit van God kan zeggen. Gods attributen worden niet vanuit het wezen van God, maar vanuit de mens ontwikkeld en op de verschijning van God (aan de rede) overgedragen<sup>250</sup>. Anti-hermesianen meenden, dat ook hier het gezag van de mens, gefundeerd in zijn autonomie over de werkelijkheid van God beslist.

Nog een voorbeeld uit de dogmatiek. De breve veroordeelt ook Hermes' opvattingen over de genade. Franz Werner zag in 1845 in de hermesiaanse misvatting van de genade en dan met name in de miskennis van het bovennatuurlijk karakter ervan, de kern van de dogmatische dwalingen. Hermes onderscheidt de *gratia habitualis* en de *gratia actualis*. Maar de eerste duidt dan bij hem niet op een door bovennatuurlijk handelen veroorzaakte habitus in de mens zelf, maar alleen op een blijvende welgezindheid van God jegens de mensen. De tweede duidt op de morele hulp, die God ons schenkt, o.m. 'zur Besiegung der unordentlichen Sinnlichkeit', opdat wij weer met de mogelijkheid uitgerust zijn om zedelijk goed te willen zijn<sup>251</sup>. Het punt is nu, dat slechts de wijze, waarop de genade geschonken wordt, van bovennatuurlijke aard is. De actuele genade vult slechts aan, maakt weer mogelijk, dat onze zedelijkheid autonoom werkt, wanneer dat in de menselijke behoefte ligt. De menselijke natuur blijft dus in zichzelf wezenlijk onberoerd. De noodzakelijkheid van de genade is slechts een morele zaak. De zonde heeft de mens niet zo bedorven, dat alleen door het gezag van God gedragen genade de mens innerlijk geheel veranderd moet worden<sup>252</sup>. De anti-hermesianen konden dit zo verstaan, dat de zedelijke autonomie van de individuele mens, en daarmee het eigen gezag van de mens, wezenlijk blijft bestaan.

Met deze opvattingen over de genade correspondeert Hermes' kijk op de sacramenten. In essentie zijn het slechts tekenen van Gods wil om de mens te helpen. Ze werken niet de vorming van een innerlijk, de mens a.h.w. overheersend bovennatuurlijk levensprincipe. Uit deze visie blijkt al iets van de verhouding tussen individu en kerk, die verhouding kan slechts berusten op een autonoom genomen beslissing van het individu om zich uiterlijk bij de kerk aan te sluiten<sup>253</sup>.

Een zeer belangrijke rol in het 'debat' speelde natuurlijk de vraag hoe Hermes tegenover de traditionele bronnen van het gezag van de kerk staat dus tegenover schrift, traditie en kerkelijk leergezag. Na het voorgaande zal het niemand verbazen, dat Hermes hun gezag aanvaardt, voorzover de inhoud ervan met de eisen van de praktische rede overeenkomt<sup>254</sup>. Hermes kan niet anders dan de drie katholieke principes van het theologisch kennen een historisch-positief karakter toekennen, en de maatstaf voor de beoordeling van de inhoud ervan in de rede leggen<sup>255</sup>.

En met de laatste opmerkingen zijn we al heel dicht bij de kerkpolitiek gekomen.



Want ofschoon Hermes zelf zich nauwelijks op dat gebied bewoog, er ook in zijn uitgegeven werken niet expliciet op ingaat, was het vanaf het begin van Hermes' academische werkzaamheid voor de strengkerkelijken duidelijk, dat zijn leer een grote bedreiging was voor het absolute gezag van de kerk in zaken van geloof en zedelijkheid. In de manier, waarop het hermesianisme werd aangevallen, domineerden dan ook de kerkpolitieke argumenten<sup>256</sup>. En behalve het argument, dat de opvatting van de redelijke en zedelijke autonomie van de individuele mens niet verenigbaar was met de gezagsuitoefening in de katholieke kerk, waren er nog wel een paar gronden te noemen om Hermes op kerkpolitiek niveau aan te vallen.

Al in Munster 1815 had Hermes zich de woede van de toenmalige kapittelvicaris Clemens von Droste-Vischering op de hals gehaald. Tegen de bedoeling van Hermes in was toen een nota van zijn hand gepubliceerd, die de rechtsgeldigheid van het nog door Napoleon ingestelde Munsterse domkapittel verdedigde. Voor de strengkerkelijke, fideïstisch denkende Droste was daarmee de verdenking gerezen van een verband tussen het theologisch semirationalisme van Hermes en de verdediging van het verwerpelijk 'Staatskirchentum'.<sup>257</sup> Twee jaar later botsten Droste en Hermes weer, toen Droste Hermes rekenschap vroeg over veranderingen in het collegerooster, die de laatstgenoemde vanwege zijn slechte gezondheidstoestand had moeten aanbrengen. Droste was er duidelijk op uit om de theologische faculteit in de kerkelijke greep te krijgen. Hermes' antwoord kwam er op neer, dat zijn ambtelijke verplichtingen alleen door de wereldlijke overheid opgelegd werden en dat hij daarom geen toestemming bij de geestelijke overheid behoeft te vragen<sup>258</sup>.

Kerkrechtelijk lijkt het voor de hand te liggen, dat Hermes zich niet met een strikt centralistisch bestuur zal kunnen verenigen. In zijn uitgegeven werken is daar helaas niets over te vinden. Maar Eschweiler is zo gelukkig geweest om een betrouwbaar aandoend collegedictaat betreffende de 'Positive Einleitung' gevonden te hebben. Daaruit blijkt, dat Hermes met betrekking tot de onfeilbaarheid van de kerk febronianistisch denkt. De paus heeft alleen het primaatschap onder de bisschoppen. Tot één van de belangrijkste plichten van de paus hoort, dat wanneer er ketterijen dreigen, de paus een provisorische beslissing moet nemen. Bij een definitieve beslissing moet een algemeen concilie betrokken zijn. Het subject, dat in de kerk het oordeel van onfeilbaarheid over leerstukken mag uitspreken, kan slechts het 'collegium totum in sensu morali' zijn<sup>259</sup>.

Op de achtergrond speelden ook direct politieke bezwaren tegen het hermesianisme. Karakteristiek voor politiek katholicisme, dat we hieronder nog in meerdere verbanden zullen tegenkomen, is, dat het wel in het verzet tegen het 'Staatskirchentum' politieke middelen wil gebruiken, maar die middelen zijn dan overeenkomstig de klassenbasis van het katholicisme<sup>260</sup>, niet gericht op fundamentele verandering van de politieke structuur, maar alleen op bewegingsvrijheid van de kerk binnen een verder restauratieve staat. Zo kan het politiek katholicisme de kerkpolitiek van de

staten aanvallen, maar ook de restauratieve politiek van die staten ondersteunen. Een voorbeeld van het laatste is in het verband van de strijd tegen het hermesianisme het optreden van de rechtsgeleerde K.E. Jarcke (1801 - 1852). Jarcke was een door de romantiek beïnvloede convertiet. Hij dacht extreem ultramontaans vanuit een ecclesiocentrisch wereldbeeld. Vanaf 1839 zou hij samen met Gorres en G. Phillips in de 'Historisch-politische Blatter' jozefisme en 'Staatskirchentum' bestrijden<sup>261</sup>. Hij was echter van 1832 tot 1837 in Oostenrijkse staatsdienst en belangrijkste adviseur in kerkelijke zaken van kanselier Metternich<sup>262</sup>. Van Jarcke is bekend, dat hij Metternich adviseerde om zijn invloed in Rome en bij het Pruisische hof te gebruiken om maatregelen tegen het hermesianisme te nemen. In een brief aan Metternich uit 1837, toen de spanning tussen kerk en staat over de hermesiaanse kwestie op een hoogtepunt was (z. onder), komt zijn positie duidelijk naar voren. Zijn argumentatie is heel simpel: de religieuze spanning in de Rijnprovincies wordt veroorzaakt door het hermesianisme. Het hermesianisme is rationalisme. Het vertrouwen op de eigen redelijke krachten is gevaarlijk. In het hermesianisme ligt de mogelijkheid, dat het zich in de richting van een politiek liberalisme ontwikkelt. Dat is gevaarlijk voor de algehele politieke rust, zeker waar dit alles zich in de nabijheid van België en Frankrijk afspeelt. Met andere woorden: Jarcke vreest, dat de aantasting van het gezag op kerkelijk gebied zal overslaan naar de politiek.

Op de ondergrond van de theologische, kerkpolitieke en politieke tegenstellingen speelden nog diepere conflicten tussen hermesianen en strengkerkelijken. Ik doel hier op sociale conflicten. Hier behoeft niet meer uitgelegd worden, dat strengkerkelijkheid en ultramontanisme op kerkpolitiek en wereldbeschouwelijk niveau als een antwoord beschouwd mogen worden op de problematiek van de traditionele klassen. Het hermesianisme daarentegen mag sociaal-historisch uitgelegd worden als een vergeefse poging om het 'Bildungsbürgertum' in het katholicisme ingang te doen vinden. Het hermesianisme bevond zich voornamelijk op plaatsen, waar het 'Bildungsbürgertum' zich bewoog: aan de universiteiten en in de sfeer van de culturele salons<sup>263</sup>. De hermesiaanse twijfel kan gezien worden als een poging om theologie en geloof op een in burgerlijke zin wetenschappelijk fundament te plaatsen<sup>264</sup>. En het beginsel van de zedelijke autonomie, alsook de opdracht van Hermes om in zedelijk-religieuze zaken consequent het eigen inzicht mee te laten spelen, documenteert niet slechts een ideeën-historische invloed van Kant, maar ook het naar voren komen van het streven van het Duitse 'Bildungsbürgertum'<sup>265</sup>.

C. Weber vermeldt hoe de tegenstellingen tussen strengkerkelijken en hermesianen zich ook uitten in de afkeer, die de eersten hadden voor de 'gesellige' burgerlijke levensstijl van de laatsten. Zo werden de hermesianen gekritiseerd, omdat ze champagne en rijnwijn dronken, omdat ze restaurants, theaters, concerten en balavonden bezochten, i.h.a. omdat ze bij al hun kerkelijke en maatschappelijke correctheid en bij al hun gedistantieerde beschaving ervan verdacht werden eigenlijk

meer belangstelling te hebben voor de ontwikkelde wereld dan voor de kerk en het religieuze<sup>266</sup>. De afkeer van de traditionele klassen voor de nieuwe wereld van de opkomende bourgeoisie klinkt duidelijk door.

Maar de sociale tegenstellingen speelden in de strijd om het hermesianisme alleen op de achtergrond mee. De kern van de zaak lag voor alle betrokkenen in de kwestie van het gezag. De strengkerkelijken gingen ervan uit, dat de kerk in de gestalte van het kerkelijk ambt uiteindelijk het gezag had over wat er in de theologie gebeurde. Vaak rechtvaardigden de anti-hermesianen dat met een simpel romantisch-organologisch kerkbeeld: zoals er geen geest zonder lichaam is, zo is er geen onzichtbare kerk zonder de zichtbare hiërarchie<sup>267</sup>. De competentie om het geestelijke en bovenindividuele gezag, dat in de onzichtbare kerk geworteld is, werd zonder meer overgedragen op de hiërarchie. De theologen en dan met name de hermesianen wordt de bevoegdheid ontzegd om de christelijke waarheden door het individuele inzicht op redelijkheid te onderzoeken. Maar wanneer deze opvatting in de praktijk gebracht gaat worden, dan is de botsing met de staat onvermijdelijk. Want de theologen aan de Pruisische universiteiten waren niet slechts in dienst van de kerk, maar zij waren ook staatsambtenaren! De binnenkerkelijke strijd tegen het hermesianisme droeg daarom de mogelijkheid in zich om over te gaan in de strijd van de kerk tegen het 'Staatskirchentum'.

Na de veroordeling van Hermes' geschriften in 1835 zien we dat dan ook gebeurten. Ik zal hier slechts de hoofdlijnen van de gebeurtenissen aanduiden<sup>268</sup>.

Tot de veroordeling van Hermes had de Pruisische staat niet officieel ingegrepen in de binnenkerkelijke strijd. In zekere zin leek het erop, dat men die lijn ook doorzette na de veroordeling, want de staat weigerde het placetum te geven voor de publicatie van de veroordelingsbreve. Daarmee was het voor de strengkerkelijke richting wel onmogelijk geworden om maatregelen tegen de hermesiaanse professoren te bewerkstelligen.

Mei 1836 had echter de oude tegenstander van Hermes in Munster, Clemens August von Droste-Vischering, het ambt van aartsbisschop van Keulen aanvaard. Hij was de man, die het latente conflict tussen kerk en staat tot uitbarsting bracht. In de maatregelen, die hij na zijn amtsaanvaarding nam, zijn nauw met elkaar verweven, drie doelstellingen te onderscheiden. In de eerste plaats trachtte de zeer autoritair ingestelde Droste binnen de kerk het absoluut (aarts)bisschoppelijk gezag over clerici en theologen te vestigen. In de tweede plaats trachtte hij uitvoering te geven aan wat zijns inziens de zin van de Romeinse veroordeling was: het hermesianisme moest van de katholieke instituten verdwijnen. Maar tegelijkertijd probeerde hij in de derde plaats clerici en theologen geheel aan de jurisdictie van de staat te onttrekken. Met name die laatste doelstelling, die dus tegelijkertijd met de andere twee nagestreefd werd, documenteert een nieuw aspect in de geschiedenis van het Duitse katholicisme: het is een rechtstreekse aanval op het 'Staats-

kirchentum'.

De maatregelen, waarin deze doelstellingen te onderscheiden zijn, zijn de volgende. Eerst verplichtte hij in een rondschrĳven de geestelijkheid om in de biechtstoel of op een andere plaats op vragen over het hermesianisme te antwoorden, dat het lezen van geschriften van Hermes of van verdedigers van hem en het bijwonen van colleges van hermesianen voor katholieken verboden was. Daarmee beriep hij zich op de pauselijke breve (die ondertussen door de fanatieke ultramontaan Binterim in Luik gepubliceerd was, waardoor de veroordeling in het hele Rijnland gelezen kon worden). Door dat laatste te doen, overtrad hij de wetten van de staat. Vervolgens viel hij de theologische faculteit van Bonn aan. Droste was altijd al een tegenstander geweest van katholieke faculteiten aan staatsuniversiteiten. Zijn uiteindelijke doel was de theologische faculteit geheel los van de staat onder de directe jurisdictie van de bisschop te krijgen. Hij verbood nu de studenten in Bonn en de seminaristen van het Keulse priesterseminarie om colleges bij hermesianen te lopen. De studenten van Bonn mochten alleen de colleges van de anti-hermesiaanse dogmaticus Klee en van de canonicus Walter bezoeken. Daarmee greep Droste in in de door de staat gegarandeerde academische vrijheid. Het conflict over de faculteit liep direct hoog op. Want de staat verplichtte studenten wel college te lopen. Zo kwamen de studenten tussen twee vuren: zouden ze de colleges normaal bezoeken, dan zou Droste ze niet tot priester wijden, zouden ze dat niet doen, dan zou de staat ze niet aanstellen. Het gevolg was, dat de opleiding in z'n geheel stil kwam te liggen. Droste werd door de staat daarvoor verantwoordelijk geacht.

De derde maatregel die hij nam was zeer bijzonder. Hij formuleerde op basis van de pauselijke breve 18 thesen, waarin de hermesiaanse leer veroordeeld werd. En hij eiste van allen, die in aanmerking wilden komen voor een geestelijk ambt, dat zij voor hun wijdingen onder ede zouden instemmen met de 18 thesen. Daarmee overtrad hij hoogstwaarschijnlijk z'n kerkelijke bevoegdheid. Maar dat laatste is hier niet van belang. Van belang was, dat Droste de geestelijkheid van zijn aartsbisdóm in de laatste these onder ede liet beloven, dat zij ten aanzien van leer en orde zonder enig innerlijk voorbehoud, hun aartsbisschop zullen eerbiedigen en gehoorzamen (alleen de paus is belangrijker). Door de aartsbisschop ook met betrekking tot de kerkelijke orde het absolute gezag toe te kennen, overtrad hij het staatskerkelijk recht van het recursus ab abusu en daarmee tastte hij het beginsel van het *ius circa sacra* aan.

Droste kwam dus om meerdere redenen met de staat in conflict: omdat hij het placetum van de staat negeerde, omdat hij feitelijk ingreep in de gang van zaken in een instituut van de staat en omdat hij het *ius circa sacra* van de staat aantastte.

Zo zien we hoe in de hermesiaanse strijd de niveaus, waarop gestreden wordt, a.h.w.

in elkaar overvloeien. Het leek aanvankelijk een strijd op het niveau van de theologie (van de zijde van de anti-hermesianen weliswaar van begin af aan op een formeel gesproken zeer laag niveau). Maar al gauw domineerden de kerkpolitieke motieven bij de anti-hermesianen. Hun activiteiten resulteerden in de veroordeling van Hermes' geschriften. Die veroordeling moet, in ieder geval voorzover het Duitsland betreft, gezien worden als een intern-kerkpolitieke handelwijze. Het doel was om een wijze van denken uit te schakelen, die een bedreiging was voor de gezagsuitoefening in de kerk. In die zin passen deze fase van de strijd en de veroordeling nog in de tweede periode van de geschiedenis van de katholieke kerk in Duitsland. Het hoort nog bij de uitschakeling van de interne oppositie. Maar in deze uitschakeling lag al het antagonisme tussen kerk en staat besloten. Want toen na de veroordeling de uitsluiting van hermesianen geëffectueerd moest worden, en de kerkelijke leiding moest laten zien, dat ze absoluut gezag had over theologen en andere clerici, toen was binnen de staatskerkrechtelijke verhoudingen, de botsing met de staat onvermijdelijk. De rol van de autocratische, starre en wereldvreemde persoonlijkheid van Droste kan in dit hele proces niet de enige factor zijn, die het verloop van de ontwikkelingen verklaart. Men kan hem wellicht eerder als een katalysator van een ontwikkeling zien, die toch al op uitbarsten stond. Zijn historische betekenis is, dat er via hem voor het eerst openbaar en dus politiek relevant verzet is gerezen tegen de macht, die de bureaucratie over de clerici - de organische intellectuelen van de traditionele klassen - probeerde uit te oefenen<sup>269</sup>.

Ingrispnd voor de verdere ontwikkeling van het Duitse katholicisme is bij dit alles, dat het gerechtvaardigd verzet tegen de druk van de staat de facto bereikt werd door binnen de kerk via absolute gezagsuitoefening dissidente stemmen uit te schakelen. Droste gaf de toon aan voor een uiterst autoritair optreden van de bisschoppen.

In dit verband is natuurlijk de houding van andere katholieken van belang. Droste's optreden werd lang niet door allen toegejuicht. Er zijn ook aanwijzingen, dat zelfs vanuit Rome geprobeerd is om hem in de hermesiaanse kwestie wat te matigen. Maar het noodlottige in de hele situatie was, dat de gebeurtenissen zich zo snel ontwikkelden, dat voor de katholieke kerk een bezinning op de handelwijze van Droste, laat staan een openbare terechtwijzing, onmogelijk werd. Want de hermesiaanse kwestie werd in de openbaarheid overschaduwed door een regelrechte strijd met de staat over de gemengde huwelijken. En in die strijd werd Droste voor ieder, die katholiek was, een soort symbool van de rechtvaardige strijd van de katholieken tegen de heerszucht van de bureaucratische staat.

(b) Ik zal hier slechts enkele gebeurtenissen uit de verwarrende strijd om de gemengde huwelijken aanstippen. De details van de strijd zijn te vinden in de werken van Schrors<sup>270</sup>.

In de jaren twintig bestonden er al over de kwestie van de gemengde huwelijken spanningen tussen Pruisen en de kerk. Vooral toen in 1825 de Pruisische regering per kabinetsorder vaststelde, dat voor heel Pruisen de regeling gold, dat alle kinderen uit gemengde huwelijken overeenkomstig de confessie van hun vader opgevoed moesten worden. Een pauselijke breve uit 1830 probeerde nu zowel de katholieke afkeuring van gemengde huwelijken te benadrukken, als ook de spanning tussen staat en kerk wat weg te nemen. Enerzijds werd op grond van het dogma de afkeuring van gemengde huwelijken vanuit goddelijk en natuurlijk recht geponeerd, maar anderzijds werd in de wijze, waarop geestelijken in voorkomende gevallen dienen te handelen, een mogelijkheid tot tegemoetkoming aan de eisen van de staat ingebouwd. Het kwam erop neer, dat in gevallen, waarin een geestelijke er niet in slaagde om een gemengd huwelijk door middel van vermaningen te verhinderen, de belofte van een katholieke opvoeding van de kinderen ook niet geeist kon worden. De geestelijke moest dan formeel op de noodzaak van een katholieke opvoeding wijzen. En wanneer dat gebeurd was, kon de katholieke geestelijke passieve assistentie bij de huwelijksluiting verlenen. In 1834 volgde een geheime conventie, waarop aartsbisschop von Spiegel als vertegenwoordiger van de Rijnlands-Westfaalse bisschoppen en de staat tot een overeenstemming probeerden te komen over de praktische uitvoering van de richtlijnen van de pauselijke breve. In het algemeen was het beleid van de Pruisische staat erop gericht om Rome in staat te stellen formeel een scherpe veroordeling van de gemengde huwelijken uit te spreken en tegelijkertijd gemengde huwelijksluitingen in de praktijk en overeenkomstig de Pruisische wensen toe te staan. Maar grote spanningen bleven bij een dergelijk beleid natuurlijk bestaan. Temeer ook, omdat de afspraken, die op de conventie van 1834 tussen de bisschoppen en de Pruisische staat waren gemaakt, geheim waren.

Toen werd Droste in 1836 aartsbisschop. Op advies van zijn ultramontaanse adviseurs en ondersteund door de ultraorthodoxe richting in Rome - die de tactiek van het zwijgen over de praktijk van de gemengde huwelijken verwierp - ging hij de strijd met de Pruisische staat aan. Droste weigerde te verklaren, dat hij de op de geheime conventie gemaakte afspraken zonder meer zou navolgen. In twijfelgevallen, zo deelde hij de regering schriftelijk mee, zou hij overeenkomstig de breve handelen. En hij verstond daaronder overeenkomstig de op goddelijk en natuurlijk recht gebaseerde veroordeling van gemengde huwelijken.

De Pruisische regering gaf nu Droste schriftelijk te kennen, dat de voorwaarden voor zijn verdere ambstaanzaanvaarding niet meer aanwezig bleken te zijn, en dat hij, wanneer hij door eigen gewetensnood niet meer aan de verlangens van de koning kon voldoen, zijn ambt beter kon neerleggen. Daarmee was feitelijk een ultimatum gesteld.

De stap, die Droste nu zette, is karakteristiek voor de ambivalente en opportunistische politiek, die door het politiek katholicisme meer zal worden gevoerd

de man, die volstrekt autocratisch zijn diocees bestuurde, de man, die wars was van elke openheid, schakelde nu via zijn clerus de publieke opinie in. Hij stelde zijn geestelijkheid schriftelijk op de hoogte van het Pruisisch ultimatum en van zijn afwijzend antwoord. De Keulse seminaristen werd opgedragen om de berichten in alle streken bekend te maken.

Voor de Pruisische regering was het zonneklaar, dat nu het 'Staatskirchentum' in de openbaarheid fundamenteel werd aangetast. En de regering reageerde daarop in absolutistische geest. Op 20 november 1837 werd Droste gearresteerd en naar de vesting Minden afgevoerd. Daarmee kon de storm in katholiek Duitsland losbreken.

(c) '1837' betekende en betekent volgens velen een wending in het katholieke zelfbewustzijn en in het katholieke openbare optreden. Algemeen aanvaard wordt, dat '1837' een plotselinge groei van het katholieke zelfbewustzijn teweeg bracht, dat de algemene ervaring van kwetsing van het rechtsgevoel de verschillende richtingen in het katholicisme deed aansluiten, dat daardoor het katholieke saamhorigheidsgevoel tegenover de staat toenam, dat het bewustzijn van uniciteit tegenover bijvoorbeeld het protestantisme sterk toenam en niet het minst belangrijk, dat van nu af aan het katholicisme geprononceerder dan voorheen tegenover de staat, het protestantisme en politieke richtingen, de eigen belangen verdedigde<sup>271</sup>.

Algemeen aanvaard lijkt ook te zijn, dat het niet de zojuist aangeduide gebeurtenissen zelf waren, die de wending veroorzaakten. Want ofschoon de regering onrust in de vorm van volksopstootjes vreesde, gebeurde er de eerste twee maanden na de arrestatie niets van dien aard. Het bijzondere van '1837' is niet zozeer het conflict tussen kerk en staat en de arrestatie zelf, maar veeleer het gegeven, dat voor het eerst in Duitsland de openbare mening een grote rol ging spelen. Vanaf januari 1838 verschenen er in korte tijd ruim 300 vlugschriften van voor- en tegenstanders van het optreden van de staat, daarbij de talloze kranteartikelen nog niet mee gerekend<sup>272</sup>. En het is vooral de reactie van de katholieke publicistiek geweest, die de eigenlijke wending in het katholicisme heeft veroorzaakt.

Het geschrift, dat het meeste bij voor- en tegenstanders heeft losgemaakt en dat met name de belangrijkste stoot heeft gegeven tot de mobilisering van de katholieken was 'Athanasius' van Joseph Gorres.

Het feit van de publicatie én de inhoud van dit politieke pamflet met kerkelijk-religieuze implicaties, is exemplarisch voor de reactie van het politiek katholicisme vlak na 1837. De persoon Gorres is trouwens zelf als één van de belangrijkste inspirerende figuren van het politiek katholicisme in de periode 1838 - 1848 te beschouwen<sup>273</sup>. Het begin van zijn grote gezag onder de katholieken lag bij de publicatie van zijn 'Athanasius'. Gorres heeft wellicht gewacht met publiceren, totdat vanuit Rome een reactie op de arrestatie van Droste kwam. Dat gebeurde in december 1837. In een pauselijke allocutie wordt het optreden van de Pruisische regering scherp veroordeeld. En Gorres kan dan het belangrijkste deel van de allo-

cutie aan de kardinalen in zijn geschrift opnemen<sup>274</sup>. Waarmee hij impliciet kan claimen, dat hij het gezag van de paus achter zich heeft. Een aanwijzing voor de grote invloed van het boek is, dat binnen twee maanden na publicatie het voor die tijd onwaarschijnlijk grote aantal van 10.000 exemplaren waren verkocht<sup>275</sup>.

'Athanasius' is zoals al aangegeven, in de eerste plaats een politiek pamflet. In alle toonaarden wordt de lof van de gelovige, zuivere en onberispelijke aartsbischof gezongen en de onrechtmatigheid van de handelwijze van de Pruisische staat geponeerd. Droste wordt feitelijk verheven tot martelaar van de waarheid in dienst van de kerk (waardoor natuurlijk ook Droste's optreden in de hermesiaanse kwestie gelegitimeerd wordt<sup>276</sup>).

Maar het belang van het boek ligt niet zozeer in de rechtvaardiging van Droste's handelwijze, maar veeleer in het feit, dat Gorres nu voor een relatief breed forum de hele zaak uit de beperkte Rijnlandse sfeer haalt en tot een nationaal-Duitse en katholieke zaak maakt<sup>277</sup>. Dat doet hij vooral door de rechtvaardiging van Droste te onderbouwen met een algemene eis van het katholicisme aan het 'Staatskirchentum' en met een globale visie op de verhouding tussen kerk en staat.

De centrale eis van het geschrift ligt voor de hand. Gorres wil voor de kerk een van staatsinmenging vrije sfeer<sup>278</sup>. Die eis wordt telkens herhaald. De kerk moet volledige en onbeperkte godsdienst- en gewetensvrijheid hebben<sup>279</sup>. Hier liggen in beginsel voor de staat nog geen problemen. Vanuit het onderscheid tussen *ius circa sacra* en *ius in sacra* kan zelfs de staat nog wel met zo'n eis instemmen. De problemen beginnen te komen, wanneer Gorres de vrijheid van de kerk zo verstaat, dat de kerk binnen de eigen sfeer onbeperkt en ongehinderd ten aanzien van leer en ordening ('Disziplin') haar eigen huisrecht kan uitoefenen<sup>280</sup>. Want dit betekent, dat binnen het verband van de maatschappij, een verband, dat door kerk en staat tezamen wordt gevormd, de kerk burgerlijke en politieke rechten en vrijheden opeist<sup>281</sup>. Nu werden in de op het Weens congres vastgestelde bondsacte (art. XVI) de burgerlijke en politieke rechten van de confessies gegarandeerd. Maar, zoals al even in het vorige hoofdstuk aangestipt werd, het betrof daar slechts de rechten van de individuele leden van de verschillende confessies<sup>282</sup>. Wat Gorres feitelijk doet, is het opeisen van de burgerlijke en politieke rechten voor de kerk als instituut<sup>283</sup>. Het gaat hem niet om het recht van de individuen, maar om het corporatieve recht.

Maar wat betekent die eis in de praktijk? Wanneer we even terugdenken aan de acties van Droste in de hermesiaanse kwestie en in de strijd om de gemengde huwelijken, dan kan die eis niets anders betekenen, dan dat de kerk het recht wordt gegeven om met een beroep op de religie gewetens te binden<sup>284</sup>. Hier komt nog iets bij. Wanneer de kerk daadwerkelijk het recht zou hebben, om bijvoorbeeld professoren van universiteiten te verwijderen, of om gemengde huwelijken te verhinderen, dan moet de kerk ook de steun van de staat achter zich hebben, om zonedig haar



beslissingen te effectueren.

Uit het voorgaande blijkt al, dat Gorres de eis van vrijheid van de kerk absoluut niet als een liberale eis kan opvatten. Voor Gorres is net als voor de overgrote meerderheid van de katholieken een christelijke staat een vanzelfsprekendheid. En dat houdt voor hem onder meer in, dat er fundamentele banden tussen kerk en staat blijven. 'De leer van de volledige scheiding van kerk en staat, zoals men die in de nieuwere tijd heeft geformuleerd, is een door en door krachteloze, smakeloze, krankzinnige en totaal verwerpelijke dwaalleer, verwerpelijk in de theorie, omdat ze uit lege en krachteloze abstracties opgekomen is, verwerpelijk in de praktijk, omdat ze, door politieke en kerkelijke revolutionairen bedacht, gelijkelijk tot het verderf van staat en kerk voert'.<sup>285</sup> Kerk en staat zijn weliswaar tot op zekere hoogte op hun eigen gebied vrij en onafhankelijk, maar in een hogere orde van de dingen tot gemeenschappelijk welzijn van beide verbonden.<sup>286</sup>

Tot zover de belangrijkste direct-politieke opvattingen en eisen in Gorres' 'Athanasius'. Op het eerste gezicht opvallend is, dat hoewel het voor iedereen duidelijk is, dat het geschrift één grote aanval op de neoabsolutistische bureaucratie is, Gorres toch niet direct de concrete Pruisische bureaucratie en de staat aanvalt. Integendeel, hij prijst zelfs soms het verstandige beleid van de regering.<sup>287</sup> En hij drukt zijn grote eerbied voor de majesteit van de koning uit, een koning, die net als hij slechts orde en rust wil.<sup>288</sup> Men doet vermoedelijk de tekst van Gorres geen onrecht, wanneer men die houding tegenover de staat verklaart uit een politiek-tactisch kenmerk van het optreden van het politiek katholicisme: het politiek katholicisme keert zich weliswaar fel tegen de bureaucratische staat, maar doet dat met het doel om op de staat een onbepaalde vrijheid te veroveren en vervolgens innig met de staat samen te werken. Met het oog op dat doel, mag natuurlijk de bestaande staat niet fundamenteel in zijn bestaansrecht aangevallen worden. Gorres kritiseert daarom volgens zijn eigen zelfverstaan niet de staat zelf, maar vooral de geest van onheil, die in die staat rondwaart en die uiteindelijk verantwoordelijk is voor de ellendige situatie, waarin de kerk verkeert. Het is de geest van de revolutie tegen de goddelijke ordening van alle dingen, die zich in de staat genesteld heeft en die van buitenaf de kerk bedreigt.<sup>289</sup> Die geest heeft zich zelfs al via aanhangers van het jozefisme en het 'Staatskirchentum' in de kerk gedrongen.<sup>290</sup>

Al deze opvattingen staan bij Gorres in een extern-kerkpolitiek kader. Maar ze blijven toch betrekkelijk ondoorzichtig, wanneer we niet ook ingaan op de religieus gefundeerde geschiedvisie, die door Gorres aan deze opvattingen ten grondslag wordt gelegd. Die geschiedvisie maakt iets meer duidelijk van de aard van de verhouding tussen staat en kerk en ook van het onheil, waardoor beiden volgens Gorres bedreigd worden. De 'Athanasius' is wel in de eerste plaats een politiek pamflet, maar heeft binnen het politieke kader ook kerkelijk-religieuze implicaties. En die

implicaties zijn precies te vinden in de door Gorres ontvouwde geschiedvisie.

Het fundament van Gorres' geschiedvisie en van de daaruit voortvloeiende kijk op de verhouding tussen kerk en staat, is de gedachte, dat het christendom de enige grond is, waarop een duurzame, ware en goede maatschappelijke en staatkundige ordening gebouwd kan worden<sup>291</sup>. Die christelijke ordening was volgens Gorres ook eens een volledige realiteit. Wezenlijk voor de op het christendom gebaseerde ordening van de samenleving is, dat kerk en staat, net zoals de goddelijke en menselijke natuur in Christus, op een geheimenisvolle wijze hypostatisch onderscheiden en verenigd zijn. De nieuwere geschiedenis, dat is voor Gorres de geschiedenis sinds Christus, is niets anders dan de voortgezette en historisch geworden incarnatie. Waarbij kerk en staat de goddelijke en de menselijke natuur representeren. Kerk en staat zijn zo weliswaar onderscheiden, hebben beide ook duidelijk eigen taken, maar staan toch niet uiterlijk naast of bij elkaar. Het geheimenisvolle van hun relatie is juist, dat ze, ondanks dat ze in verschillende gebieden wortelen, toch elkaar doordringen, elkaar innerlijk in evenwicht houden, maar zonder dat ze vermengd optreden<sup>292</sup>.

De centrale gedachte, die de geschiedvisie van Gorres in 'Athanasius' beheerst, is dat, geestelijk en intellectueel voorbereid door de reformatie, de staat in de moderne tijd, die reeel bestaande christelijke ordening heeft verlaten. De staat is uit de christelijke ordening getreden en matigt zich nu het gezag aan over de kerk. Over de rol van de reformatie zal het zo direct nog even gaan. Van belang is nu, dat volgens Gorres de staat de op God gebaseerde geheimenisvolle grondslag van de samenleving heeft losgelaten<sup>293</sup>. Maar, en dit is een zeer belangrijk punt, dat heeft de kerk niet gedaan. De kerk put nog steeds uit de goddelijke bron. Vandaar, dat juist, omdat de moderne staat zich daarvan vervreemd heeft, Gorres kan zeggen, dat de heiligheid van de kerk van veel hogere oorsprong is, veel hoger staat dan de majesteit, die aan de staat toekomt<sup>294</sup>. In de moderne tijd, die bij Gorres, voorzover het om de manifeste politieke en staatkundige geschiedenis gaat, begonnen is met de saecularisatie, staat daarom de kerk veel hoger dan de staat.

Interessant is, dat Gorres hier een variant van de leer van de 'societas perfecta' lijkt te gebruiken (zonder overigens de term te bezigen). Het begrip 'societas perfecta' werd al in de middeleeuwse scholastiek, met name ook bij Thomas, gebruikt. Primair om daarmee een gemeenschap aan te duiden, die in zichzelf volledig en onafhankelijk is en alle middelen bezit om het voor haar ogen staande doel te bereiken<sup>295</sup>. De leer van de 'societas perfecta' werd echter pas in de achttiende en negentiende eeuw ontwikkeld. En het exclusieve doel daarbij was om tegenover de machtsaanspraken van de moderne, autonoom geworden staten en tegenover bewegingen als gallicanisme, febronianisme, jozefisme en Franse revolutie, de in zichzelf besloten uniciteit, ja zelfs de superioriteit van de kerk theoretisch te onderbouwen. De leer van de kerk als 'societas perfecta' wordt uit de voortdurende confrontatie

van kerk en staat geboren<sup>296</sup>. Die confrontatie is ook het kader, waarin 'Athanasius' geschreven is. Het boek is één grote aanval op jozefistische tendensen in de kerk en op het 'Staatskirchentum'.<sup>297</sup> Daarbij wordt door Gorres de eigenlijke grondslag van de 'societas perfecta' gelegd in de door God verordende geheimenissvolle eenheid van staat en kerk. En het karakter van de 'societas perfecta' is wel door de kerk en niet door de staat behouden. Daarom ook kan Gorres schrijven, dat het kerkelijk heilsinstituut ouder is dan welk burgerlijk verband dan ook<sup>298</sup>. Daarom ook heeft volgens hem de staat niet in eigenlijke zin het recht om de kerk te beschermen, maar veeleer de plicht daartoe. Want in de grond van de zaak ligt in de kerk de geestelijke essentie van de hoogste staatsmacht<sup>299</sup>. Daarom ook kan Gorres wel toegeven, dat de door de kerk gedragen katholieke wereldbeschouwing in het verleden weliswaar nog niet volledig afgerond en gesloten was, maar dan direct daaraan toevoegen, dat dat dan ligt aan de onvolkomenheid van de stof, waarin de kerkelijk-katholieke wereldbeschouwing moest werken. Niet de kerk, maar de algemene zwakheid van de menselijke natuur en de onbetrouwbaarheid van de levende krachten, waarmee ze werken moest, zijn de oorzaak van de schijnbare onvolkomenheid<sup>300</sup>.

De politieke ellende, waarin Duitsland verkeert, zo poneert Gorres, is een gevolg van het inbreken van de principes van de Franse revolutie via verschijnselen als het ontstaan van naar almacht strevende staten, de saecularisatie en het 'Staatskirchentum'. Maar daarmee is de eigenlijke oorzaak nog niet genoemd. Die ligt veel dieper. De wortels van het kwaad zijn volgens Gorres, hoe kan het ook anders, van geestelijke aard. En die wortels liggen voornamelijk bij de reformatie. Daarmee neemt Gorres een gedachte op, die al langere tijd gemeengoed was in de katholiekerende politieke romantiek. Net als veel andere romantici beschouwt Gorres de tijd voor de reformatie als de tijd van de eenheid, de tijd, waarin het ongebroken katholicisme alle volken en alle aspecten van het leven in een universele religieuze band bij elkaar hield. De reformatie heeft de eenheid verstoord en de splitsing gebracht<sup>301</sup>.

Gorres' 'gedachtengang' is als volgt. Binnen het voorreformatorisch katholicisme, dus binnen het christendom in zijn meest universele, alle menselijke richtingen omvattende vorm bevonden zich twee tendensen een, die meer de vrij scheppende, actieve kant van het menselijk bestaan, en één, die meer de ontvangende, passieve kant beklemtoont<sup>302</sup>. Beide tendensen hielden elkaar binnen de katholieke eenheid in vruchtbaar evenwicht. Doordat de reformatie de katholieke eenheid verbrak, hadden alle menselijke vermogens en richtingen hun richtinggevend kader verloren. In de vele door en tegen elkaar lopende richtingen manifesteerden zich nu binnen de vele vormen van het protestantisme twee hoofdrichtingen. Dat zijn de tot extremen verzelfstandigde tendensen, die in het katholicisme leven: de actieve tendens verzelfstandigt zich tot het extreem van het rationalisme, de passieve tendens tot het extreem van het pietisme<sup>303</sup>. De rationalistische richting kan bij Gorres alleen

maar haat oproepen. De poging om religie en staat op het menselijk verstand te bouwen is ten enen male overenigbaar met christendom en kerk. De veel kleinere pietistische richting heeft volgens Gorres, ofschoon ze in een fundamenteel verwerpelijke seclarische geest handelt, toch nog iets van het christendom behouden<sup>304</sup>.

Belangrijker dan deze hoofdlijnen van de ontwikkeling op kerkelijk en geestelijk gebied is echter de overgang van de protestantse 'Zersetzung' naar het gebied van de politiek. Voor Gorres vloeien de kerkelijk-geestelijke en de politieke revoluties logisch in elkaar over. Het principe van ongebonden gezag van de individuele mens, het principe waardoor de rationalistische hoofdstroom van het protestantisme geleid wordt, is de kiem van de vernietiging van het christelijk geloof en daarmee ook van de grondslag van de ware en goede staatsordening<sup>305</sup>.

In de politiek, tot zelfs in het ambtenarenapparaat toe, ziet Gorres politieke manifestaties van de twee protestantse extremen het rationalisme correspondeert met de 'mobilrevolutionaire' partij. Dat is de zeer verwerpelijke liberale en democratische richting, die overeenkomstig het rationalistisch principe de autonome zelfbeschikking van de mens als richtsnoer voor het politiek handelen beschouwt. Het pietisme correspondeert met de 'stabilabsolute' partij. Dat is de conservatieve richting, die zich aan de oude toestand wil houden, maar die, zo suggereert Gorres, tegenover het opdringen van de andere partij machteloos staat, zolang ze niet met de kerk samengaat<sup>306</sup>.

En met de laatste opmerkingen zijn we aangekomen bij de specifieke exemplarische betekenis, die Gorres en dan met name ook zijn 'Athanasius' voor het politieke katholicisme heeft. 'Athanasius' lijkt primair een politieke aanval op ambtenarenstaat en 'Staatskirchentum'. Indirect was het ook een aanval op de bewegingspartij, op liberalen en democraten (temeer ook, omdat de laatsten zich vanuit hun voorkeur voor de scheiding van kerk en staat zich in de Keulse kerkstrijd achter de staat hadden gesteld<sup>307</sup>). Maar doordat, gefundeerd door zijn geschiedvisie, tegelijkertijd ook het protestantisme werd aangevallen, betekende dit, dat expliciet politiek en religie vermengd werden<sup>308</sup>.

Nu is de vermenging van religie en politiek op zich nog niet het bijzondere van de ontwikkelingen. De katholieke massa, dat weten we nu, leefde zelf nog grotendeels in een wereld, waarin de scheiding van religie en (alledaagse) politiek geen werkelijkheid was en waarin die scheiding ook ternauwernood gedacht kon worden. En Gorres beroept zich heel uitdrukkelijk juist op die katholieke massa. De geest van onheil heeft zijns inziens tot dusver alleen de ontwikkelden aangetast en is gelukkig nog niet eigen gemaakt door de massa van het (katholieke) volk<sup>309</sup>. En binnen de katholisierende romantische beweging, waarvan Gorres deel uitmaakt, wordt er ook geen onderscheid tussen politiek en religie gemaakt<sup>310</sup>. Het bijzondere is wel, dat de vermenging van politiek en religie nu expliciet wordt gemaakt, of beter, dat religieuze principes, inclusief theologische, en politieke principes nu zo

verbonden worden, dat ze nauwelijks te onderscheiden zijn en in die nieuwe hoedanigheid in de praktische politiek ingezet worden.

Het is tijd voor een conclusie. In het hele complexe gebeuren van de 'Kolner Wirren', dus in de hermesiaanse strijd, in de strijd om de gerengde huwelijken en in de acties van de katholieke publicistiek, met name in Gorres' 'Athanasius', zijn twee complementaire processen te onderscheiden. Het eerste proces is de politisering van het katholicisme (religieus, theologisch en kerkelijk). In de hermesiaanse strijd konden we bijvoorbeeld zien, hoe een theologie - waarop inderdaad theologisch wel wat aan te merken is - niet theologisch, maar kerkpolitiek en politiek bestreden en weggedrongen werd. Daarmee werd stilzwijgend aan elke theologie als het ware de eis gesteld om binnen-theologisch verantwoording af te leggen van de 'kerkelijkheid' van de eigen theologie (die 'kerkelijkheid' moet binnen-theologisch verantwoord worden, omdat door de feitelijke katholieke goedkeuring van Droste's optreden vastgesteld werd, dat alleen de verzekering van trouw aan kerk en traditie niet voldoende was. Immers ook Hermes gaf voortdurend die verzekering, op één of andere manier moest de (kerk)politiek geïnspireerde trouw aan kerk en traditie nu in het theologisch denken zelf teruggevonden kunnen worden).

Het tweede, aan het voorgaande complementaire, proces wordt aangeduid door Gorres' 'Athanasius' het is de confessionalisering, of eigenlijk beter de katholisering van de politieke strijd. De groeiende spanning tussen katholieken en protestanten bijvoorbeeld, infecteerde de politieke en uiteindelijk ook de sociale tegenstellingen<sup>311</sup>.

Zo creëerden deze twee complementaire processen, de politisering van het katholicisme en de katholisering van de politiek, een sfeer, waarin politieke tegenstellingen op religieuze principes teruggevoerd werden, die vervolgens in het licht van eeuwige waarheden verklaard en gelegitimeerd werden, een sfeer, waarin omgekeerd religieuze en theologische verschijnselen onmiddellijk politieke implicaties verkregen

Tot zover deze schets van de hoofdlijnen van de Keulse gebeurtenissen. We zullen later nog zien, dat in het politiek katholicisme en in de theologie de afkeer van het religieus (semi)rationalisme en de belangrijkste elementen van de bij Gorres gevonden geschiedvisie telkens terugkeren. In de rest van het hoofdstuk zullen nog een drietal gebeurtenissen en zaken aangestipt worden, die het inzicht in het verschijnsel van het politiek katholicisme kunnen vergroten.

#### B. De bedevaart naar Trier (1844)

Een tweede gebeurtenis, die een aspect van het politiek katholicisme onthult, is de massale bedevaart naar Trier in het jaar 1844. De bedevaart is om twee redenen van belang. Ten eerste omdat ze voor alles een signaal is in de richting van de samenleving en de staat om in de toekomst ernstig rekening te houden met de macht

van het traditionele, dogmatisch-orthodoxe, strengkerkelijke katholicisme<sup>312</sup>. Ten tweede omdat ze ook de directe aanleiding is geweest tot het ontstaan van de beweging van het 'Deutschkatholizismus', een beweging, die katholiek Duitsland in de jaren tot de revolutie in de grootste beroering zou brengen. In deze subparagraaf ga ik op de sociale en politieke betekenis van de bedevaart in. In de volgende subparagraaf zal de beweging van het 'Deutschkatholizismus' ter sprake komen.

De bedevaart werd geentameerd en georganiseerd door de ultramontaanse kring rond de bisschop van Trier, Wilhelm Arnoldi<sup>313</sup>. De aanleiding ertoe was de ten toon stelling door Arnoldi van een relikwie de zogenaamde 'Heilige Rok' van Christus. De relikwie, vanaf ca. 1100 in Trier aanwezig en vanaf 1512 vereerd, staat voor het onderkleed zonder naad, waarover volgens de evangelist Johannes de soldaten onder het kruis het lot wierpen (Joh. 19. 23v). De 'Heilige Rok' was van 18 augustus tot de slotplechtigheid op 6 oktober 1844 te zien.

De bedevaart was een enorm succes. Een belangrijk doel van de organisatoren was om een zo groot mogelijk aantal mensen naar Trier te brengen. Arnoldi schrijft in een brief van 28 mei aan de aartsbisschop van Keulen, von Geissel, dat hij honderdduizenden pelgrims uit het bisdom Trier en de naburige streken verwacht<sup>314</sup>. Maar de katholieke publicistiek vermeldde na afloop triomfalistisch een getal, dat alle verwachtingen overtrof: het zouden meer dan één miljoen pelgrims geweest zijn<sup>315</sup>. De niet-katholieke pers en de publieke opinie nam dat voor waar aan. En dit feit verscheen ook in de kerkhistorische handboeken. Pas in 1975 heeft S. Schieder aan de hand van o.m. aanmeldingslijsten van dekenaten statistisch aangetoond, dat het ongeveer een half miljoen pelgrims is geweest. Wat toch betekende, dat de stad Trier zeven weken lang elke dag gemiddeld 10.000 pelgrims moest herbergen<sup>316</sup>. Dat is natuurlijk een voor die tijd buitengewoon groot aantal en een zeer opvallende gebeurtenis.

Opgeschrikt door de massaliteit van het verschijnsel en door de triomfalistische toon van de katholieke bladen, ging de protestantse en liberale pers in de aanval. Natuurlijk werd de echtheid van de relikwie betwist en het bijgeloof aangevallen. Er werd gewezen op de waarschijnlijkheid van onhygienische toestanden onder zoveel volk in een kleine stad en op de mogelijke verstoring van de openbare orde. De heiligende en eenmakende kracht, die volgens de niet-katholieke kritici door de eenvoudige katholieken aan de relikwie werd toegeschreven, werd op het conto van de manipulerende invloed van de geestelijkheid en van Rome geschreven. De katholieke pers verdedigde zich natuurlijk heftig. En het was weer Gorres, die hier een hoofdrol speelde. In een ruim 200 bladzijden tellend pamflet, 'Die Wallfahrt nach Trier' (begin 1845), weerlegde hij alle aanvallen. Het is vooral weer door hem, dat 'Trier' een voor heel katholiek Duitsland geldende betekenis kreeg.

In sociologisch opzicht bestond de overgrote meerderheid van de pelgrims deels uit kleine boeren - vooral wijnboeren uit de Moezelstreek - en deels uit kleine

handwerkslieden. Beide groepen leefden, zoals we nu kunnen weten, in ellendige omstandigheden. Vooral ook de wijnhoeren hadden het in de verarmende Moezelstreek heel zwaar. Door de katholieke verdedigers van de bedevaart werd volmondig toegegeven, dat het om arme en intellectueel en politiek onmondige mensen ging<sup>317</sup>. Maar de deelnemers, zo werd eens gezegd, behoorden tot het gezonde deel van de Duitse natie, het waren weliswaar arme mensen, maar het was geen 'Lumpenpack'<sup>318</sup>. Het ging dus vermoedelijk niet om de groep, die wij hierboven tot de 'Unterschichten' rekenden<sup>319</sup>. Dat het voornamelijk om armen ging, blijkt ook uit een veel voorkomend argument, dat ultramontaanse publicisten ter rechtvaardiging van de bedevaart opvoerden: de bedevaart is voor de pelgrims een troost, een rustpauze om even te herstellen van de slagen van het levenslot. Zo vergelijkt één van de publicisten de katholieke deelnemers met de Silezische wevers, die in juni van hetzelfde jaar in opstand waren gekomen. Daarbij staken volgens dezelfde publicist de armen, die in Trier waren geweest, gunstig af. Want zij zouden voortaan hun ellende en nood geduldiger en met meer vreugde dragen<sup>320</sup>.

De massa werd op weg naar Trier begeleid door talrijke plattelandsgeestelijken. Zij waren de feitelijke leiders, de élite van de bedevaartgangers. Verschillende waarnemers stellen een verbazingwekkende gehechtheid van de deelnemers aan hun priesters vast. En Jakob Marx, één van de drijvende krachten achter de bedevaart, en de Mainzer ultramontaan Riffel constateren met groot genoegen, dat de band tussen het volk en zijn priesters, en ook die tussen parochies en hun bisschop door de bedevaart aanzienlijk verbeterd is<sup>321</sup>. Wat het laatste betreft: bij de bedevaart was een ongewoon groot aantal bisschoppen betrokken. Alleen al op de slotplechtigheid waren er naast von Geissel, aartsbisschop van Keulen, nog tien andere bisschoppen aanwezig<sup>322</sup>. Kritici wijzen daarenboven nog op een andere groep, die zich in Trier liet zien, de groep van de katholieke adel<sup>322a</sup>.

De bedevaart van Trier is zo sociaalhistorisch te zien als een massabeweging, die door de katholieke clerus geleid werd<sup>323</sup>. De klassen, die ontbraken, waren de 'Unterschichten' en heel duidelijk ook de bourgeoisie.

'Eenheid' was de leuze van deze grote 'Pilgerfahrt', deze 'Gottesfahrt der rheinischen Volker' (Gorres). De uit één stuk bestaande 'Heilige Rok' was bij uitstek geschikt om als symbool van de religieuze eenheid van het christendom en van de katholieke kerk te fungeren<sup>324</sup>. Maar feitelijk ging het voor hen die de bedevaart ensceueerden en verdedigden niet om de relikwie zelf, maar om de inwerking, die de 'Heilige Rok' verondersteld werd te hebben op de grote katholieke massa. Om het symbool van de eenheid heen verzamelden zich, volgens Gorres de 'rheinischen Volker'<sup>325</sup>. De religieuze krachten in het diepste innerlijk van het volk waren door de napoleontische oorlogen en de geest van de revolutie niet wezenlijk aangetast. Onweerstaanbaar werd het volk getrokken naar de manifestatie van de religieuze en kerkelijke eenheid in de 'Heilige Rok'. En op haar beurt straalde de relikwie heil-

lig-makende krachten uit naar het volk. Die heiligheid brengt het volk in beweging om aan Duitsland te tonen, dat de religieuze en kerkelijke eenheid als grondslag van de Duitse natie nog leeft<sup>326</sup>. Aldus Gorres.

Zo was voor de strengkerkelijke clerici zelf en voor Gorres, die we als hun belangrijkste spreekbuis mogen beschouwen, 'Trier' een zuivere 'Demonstration' van de religieuze kracht van het katholicisme onder het volk<sup>327</sup>. Maar het was tegelijkertijd ook meer dan alleen een religieuze demonstratie, het was ook een politieke demonstratie. Op dat aspect legden vooral de niet-katholieke tegenstanders van de bedevaart de klemtoon. Maar de betekenis van dat politieke aspect van de bedevaart werd door Gorres en zijn aanhang ook niet ontkend of bestreden, maar juist naar voren gehaald. Dat laatste is gezien de karakteristieke vermenging van religie en politiek in het politieke katholicisme ook niet vreemd te noemen. Laten we even nog Gorres' gedachtengang volgen.

Zeker vanaf het absolutisme is het verderf volgens Gorres ook in het staatsleven ingedrongen<sup>328</sup>. De kunst van het regeren wordt niet meer bezielde door een innerlijke christelijke geest, maar is tot een dode mechanische gebeurtenis geworden. Daarmee correspondeert, dat het 'gemeine Wesen', zeg maar het publieke leven, op de bajonet gegrondvest is. Want waar de geest het staatsleven niet langer beheerst, daar kan het 'gemeine Wesen' slechts nog door geweld bij elkaar gehouden worden. Maar, zo gaat Gorres verrassenderwijs verder datgene wat de staat in de hand houdt en stuurt, is het geld. Geld is het staatsprincipe, de hand van de gerechtigheid is de hand van de belastingontvanger geworden en in heel dit geesteloos gebeuren is 'das Papier' de basis van alle macht. En temidden van dit verderf wordt de religie nog slechts geduld als een hinderlijke nalatenschap uit het verleden. De overeenkomst met de gevoelens van de traditionele klassen en de nauwelijks verholde aanval op de bureaucratie, zijn onmiskenbaar.

Maar, zo is Gorres' gedachtengang samen te vatten, een goddelijke hogere macht heeft sinds de val van Napoleon een keer in de geschiedenis gebracht. En het belangrijkste werktuig daarvan, ziet Gorres juist in de beweging, die door de bedevaart onder het volk is gekomen. Heel duidelijk wordt door Gorres de goddelijke 'Sache Christi' geïdentificeerd met de zaak van de bedevaart. En het hoofddoel bij dit alles is om een signaal, een waarschuwing af te geven aan de denkers en filosofen, aan de staat en aan heel Duitsland. Het is de waarschuwing, dat de conservatieve krachten weliswaar nog de zwakkere zijn, maar dat ze door het werk van de goddelijke macht aan het groeien zijn<sup>329</sup>. Het vertrouwen van de katholieken is daarbij gericht op de behoudende macht, die in de geschiedenis heerst. Uiteindelijk gaat het volgens Gorres niet om oud of nieuw, ook niet zonder meer om katholiek of protestants (want ook in de 'Wallfahrt' komt de opvatting van de vernietigende werking van de rationalistische hoofdstroom van het protestantisme weer terug<sup>330</sup>), maar in het diepst van de zaak om 'Conservation oder Destruction', om



waarheid of leugen, leven of dood, God of de duivel<sup>331</sup>. Zo wordt de politieke stootrichting weer teruggebogen naar de religie.

De bedevaart is dus volgens Gorres zelf op te vatten als een religieuze en politieke demonstratie. En zo werd de bedevaart ook door niet-katholieken waargenomen als één grote legerschouw van een in restauratieve zin vernieuwd katholicisme<sup>332</sup>. En zoals bij elke legerschouw gaat het daarbij niet alleen om het tonen van de macht, maar zoals we feitelijk al gezien hebben, ook om de bevestiging en versterking van de hiërarchische band tussen voetvolk en leiders, in dit geval tussen het eenvoudige katholieke volk en de hogere en lagere clerus. 'Trier' was daarbij de eerste grote centraal georganiseerde en geleide massabeweging in de Vormarz<sup>333</sup>.

Er is nog een probleempje bij de interpretatie van 'Trier'. Schieder bestrijdt in zijn uitstekend gedocumenteerd artikel over de bedevaart, dat het hier om een aspect van de strijd van het katholicisme tegen de staat voor de vrijheid van de kerk zou gaan. Als bewijs daarvoor voert hij de uitgesproken conservatieve ideeën aan, die de organisatoren en de ultramontaanse verdedigers hanteren<sup>334</sup>. Deze opvatting lijkt me te weinig genuanceerd. Schieder geeft inderdaad overduidelijk aan, dat de initiatoren van de bedevaart geen kerkelijke vrijheid in de liberale zin van een volledige scheiding van kerk en staat willen. Maar de bedevaart is op zichzelf wel een met de macht van het getal ondersteund dreigend appel aan de staat om de katholieke kerk meer vrijheid te geven. Het feit, dat het politiek katholicisme uitdrukkelijk anti-liberaal is, betekent nog niet, dat het zich onthoudt van kritiek op een staat, die in die tijd ook - en in toenemende mate - anti-liberaal is<sup>335</sup>. Gorres' nauwelijks verhuide kritiek op de dragende laag van de staat, de bureaucratie, is daar een voorbeeld van. De paradox van die kritiek is echter, dat het politiek katholicisme tegen de staat en voor de vrijheid van de kerk strijdt, juist met het argument, dat het katholicisme bij uitstek stut en steun van diezelfde 'Obrigkeitsstaat' zal zijn. Het politiek katholicisme strijdt tegen de staat, eigenlijk beter tegen de bureaucratie, met de belofte, dat pas het katholicisme de waarlijk 'staatsbehoudende' kracht zal zijn. Dat laatste werd, zoals Schieder telkens laat zien, door 'Trier' beklemt. Dat komt ook heel duidelijk naar voren in de pers van het politiek katholicisme<sup>336</sup>. Maar het eigenlijke doel bij dit alles is, het is al eerder even aangestipt, de geprivilegieerde en vrije kerk in de christelijke gebonden staat<sup>337</sup>.

#### C. Het 'Deutschkatholizismus'

'Trier' maakte niet alleen de onlustgevoelens wakker bij de niet-katholieke ontwikkelde bourgeoisie, maar ook bij de zo stilaan in aantal groeiende, katholieke ontwikkelde bourgeoisie. Spreekbuys van de laatstgenoemde groep werd de gesuspendeerde priester Johannes Ronge uit Leipzig. Deze publiceerde 15 oktober 1844 in het linksliberale blad van Robert Blum, de 'Sächsische Vaterlandsblätter', een

open brief aan bisschop Arnoldi<sup>338</sup>. In een pathetische stijl keert hij zich tegen het 'Gotzenfest' van Trier, waarin een bijgelovige massa verleid wordt om haar religieuze gevoelens niet in God, maar in een kledingstuk te investeren. Hij fulmineert tegen het aannemen van geld van 'hongerende armoede van ons volk'. Arnoldi wordt de 'Tetzel van de 19e. eeuw' genoemd. In de brief worden voorts twee thema's aangeslagen, die karakteristiek zijn voor het verlicht-burgerlijke en Duitse karakter van de beweging, die door toedoen van Ronge zou ontstaan. Het eerste thema heeft te maken met de houding tegenover de massa van het volk. Ronge toont zich niet alleen verontwaardigd over de misleiding tot bijgeloof en over het geld, dat Arnoldi aanneemt, maar ook over de materiele en morele schade, die wordt toegebracht. Het gaat hier, schrijft hij, om duizenden uit de laagste volksklassen, mensen, die in de grootste armoede verkeren, die onwetend, afgestompt, bijgelovig en voor een deel zedelijk ontaard zijn. En nu worden deze mensen afgehouden van hun werk op het land, van hun handwerk, van de zorg voor het gezin en van de opvoeding van hun kinderen. Waardoor hun ellende na terugkeer nog groter wordt. En daardoor geraken ze in morele gevaren, want de kans bestaat, dat ze hun materiele verlies op onrechtmatige wijze zullen goedmaken. Bovendien verliezen, aldus Ronge, vele vrouwen en meisjes tijdens de bedevaart hun kuisheid en de reinheid van hun hart. Hier spreekt heel duidelijk de superieure verlichte burger, die zich ver boven leven, werken en geloven van de traditionele klassen en de 'Unterschichten' verheven voelt en die voor hen slechts een arbeidzaam en deugdzzaam leven wenst.

Het tweede thema is zeer bekend in Duitse anti-katholieke kringen: de geestelijke en uiterlijke knechtschap van Duitsland wordt door de verafgoding en het bijgeloof weer versterkt. En met 'knechtschap' wordt in deze brief nog uitsluitend bedoeld op de afhankelijkheid van het katholieke Duitsland van een vreemde hiërarchie. De belangrijkste boodschap van de brief is dan ook een oproep. Eerst een oproep aan zijn Duitse medeburgers om de smaad, de Duitse naam aangedaan, niet langer te verdragen en eindelijk resoluut paal en perk te stellen aan de tirannieke macht van de Romeinse hiërarchie. De tweede oproep is aan zijn medeclerici om zich niet langer zwijgend bij de toestand van tirannie neer te leggen.

Ronge's open brief baarde groot opzien. De brief werd in vele nietkatholieke kranten in Duitsland afgedrukt en in brochurevorm overal verspreid. Ronge werd het middelpunt van een sterk groeiende anti-roomse beweging, waarin Ronge zelf als een nieuwe Luther beschouwd en ook daadwerkelijk als zodanig gehuldigd werd<sup>339</sup>. Overal in het land werden bijeenkomsten gehouden. Het anti-hiërarchisch affect in de beweging was bijzonder hevig. De centrale leus werd vrij van Rome. Een dergelijke beweging met een dergelijk affect vraagt om een organisatievorm. Nu had voorjaar 1844 in het stadje Schneidemühl in Posen de meerderheid van de katholieken zich afgescheiden van hun parochie en onder leiding van Johannes Czerski een eigen gemeente gesticht. Czerski was als pastoor van Schneidemühl gesuspendeerd,

omdat hij zich niet aan de celibaatsplicht gehouden had. De nieuwe gemeente van Schneidemuhl hanteerde, geïnspireerd door een gematigd theologisch rationalisme, een 'Reformkatalog' van praktisch-kerkelijke wensen. Het geheel doet sterk denken aan de wensen van de katholieke Aufklärung. Het ging de gemeente om een van traditionele aankorstingen gereinigd christendom. Zij wenste o.m. het avondmaal onder beiderlei gestalte, concentratie op de Heilige Schrift, verwerping van de heiligenverering en van de cultus rond relikwieën, liturgie in de landstaal, opheffing van het verbod op gemengde huwelijken, verwerping van het pauselijk primaatschap ten gunste van het gezag van algemene concilies en natuurlijk ook opheffing van de celibaatsplicht<sup>340</sup>.

De gelukte 'Emancipation von der Hierarchie', die men in Schneidemuhl zag, bracht de aanhangers van Ronge ertoe om zelf ook eigen gemeentes te stichten. De eerste werd gevormd in januari 1845 in Breslau. Daarna ging het buitengewoon snel. Augustus van datzelfde jaar hadden zich al 170 gemeentes gevormd en tegen het einde van het jaar waren er 210 'deutschkatholische' - of zoals ze zich ook wel betitelden 'christlich-katholische' - gemeentes<sup>341</sup>.

Op het eerste Duitskatholieke concilie, maart 1845, was (tevergeefs) geprobeerd om een uitgewerkte dogmatische overeenkomst op te stellen. En tevens om tot een soort kerkverband te komen. De inhoud van dat kerkverband was een blijvende bron van discussies en conflicten binnen de Duitskatholieke beweging. Het ideaal dat voorop stond was dat van een vrije kerk. Het kerkverband wordt geconstitueerd door vrije gemeentes, die op hun beurt opgebouwd worden geacht uit vrije, autonome subjecten. Enerzijds wilde men bouwen op het beginsel van de zelfbestemming van het mondige religieuze subject, anderzijds mocht de nagestreefde eenheid van de verschillende lokale kerken niet door subjectieve willekeur in gevaar gebracht worden<sup>342</sup>. In de praktijk betekende dat, dat er formeel wel een eenheid tussen de lokale gemeentes bestond, maar dat er materieel ten aanzien van leer en liturgie een groot pluralisme kon heersen. In de praktijk bleek vaak alleen de afschuw van de hiërarchie en van het hiërarchisch gezagsprincipe de enige basis van overeenkomst te zijn<sup>343</sup>.

Sociologisch gezien was het Duitskatholicisme een burgerlijke beweging. De beweging werd bovenal gedragen door leden van de relatief nieuwe groep van de ontwikkelde burgerij: artsen, advocaten, leraren, publicisten, schrijvers, privatdocenten. Een groep, waarvan de meerderheid het moeilijk had om bij de bestaande representatie door het staatsapparaat een maatschappelijk erkende positie te verwerven<sup>344</sup>. Hetzelfde gold voor een andere groep, die een belangrijke steun voor het 'Duitskatholicisme' was: de groep van het liberaal gezinde 'Wirtschaftsbürgertum'<sup>345</sup>. Uit de sociale samenstelling van de dragende laag van de beweging, kunnen we al zien, dat het Duitskatholicisme vooral zijn aanhang vond in de steden. Op het platteland en in de gesloten katholieke gebieden had het nauwelijks of geen succes.

De religieuze en theologische achtergrond van de Duitskatholieken was heel verschillend. Ofschoon de meerderheid natuurlijk een gewone katholieke achtergrond had, traden toch ook vele protestanten toe. Zo waren midden 1845 van de 41 geestelijken, die de beweging toen telde, 15 van protestantsen huize<sup>346</sup>. Dat een relatief groot aantal protestanten deel uitmaakten van de beweging, hing samen met het zelfverstaan van de Duitskatholieken. Zij zagen de beweging uitdrukkelijk als een tweede reformatie. En wel in die zin, dat zij het protestants principe van de vrije religieuze zelfbestemming van het individu tegenover de institutionele rooms-katholieke oerversie van het christendom nu volledig doorzetten. Maar Luther had wel de principiële mogelijkheid van het protestants principe naar voren gebracht, maar het historisch protestantisme was volgens de Duitskatholieken in zijn eigen institutionalisering en bovenal in de binding van de staat bij de eigen mogelijkheden ten achter gebleven<sup>347</sup>. Protestanten, die niet tevreden waren met de autoritaire gezagsuitoefening binnen hun kerk, konden zich daarom ook aangetrokken voelen tot het Duitskatholicisme. Onder de katholieken, die zich aansloten, bevonden zich ook mensen met verschillende achtergrond. Er waren theologisch rationalisten en aanhangers van de Aufklärung van de oude stempel, voorts hermesianen, mensen, die beïnvloed waren door de speculatieve filosofie van Schelling, bewonderaars van D.F. Strauss en groepen, die elke dogmatische fixering van het christendom verwierpen en opteerden voor een uitsluitend praktisch beoefende religie<sup>348</sup>. Kortom, een heterogene verzameling van mensen, die slechts hun verzet tegen de strengkerkelijke en autoritaire koers, die de katholieke kerk steeds meer ging varen, gemeen hadden.

Een sociologisch relevant feit was voorts het streven om de Duitse katholieke kerk om te zetten in een van Rome bevrijde, waarachtig katholieke volkskerk, die niet door de clerus, maar door het volk gedragen zou worden<sup>349</sup>. Daarop was een groot deel van de activiteiten van de Duitskatholieken onder het katholieke volk gericht.

Deze hele ontwikkeling was natuurlijk zeer verontrustend voor de 'officiële' katholieke kerk. Vooral de snelle groei van de Duitskatholieke gemeentes in het jaar 1845 moet een grote schok geweest zijn voor de hiërarchie. Maar de grootste indruk in de negatieve zin van het woord, maakte toch wel het vijftal 'agitatorische Rundreisen', die Ronge in de periode van april tot oktober 1845 door heel Duitsland aflegde. Het doel van de reizen was regelrechte propaganda tegen de rooms-katholieke kerk en het versterken van de bestaande Duitskatholieke gemeentes. In de verschillende steden celebreeerde Ronge dan een Duitskatholieke eredienst, een 'Cultus der Freiheit'. De reizen van Ronge waren een overweldigend succes. In vele plaatsen werd hij door massa's mensen als een tweede Luther ingehaald. Het waren vaak ware triomftochten<sup>349</sup>. Nog nooit had Duitsland zo'n massale en naar men mag aannemen, spontane reactie van het volk op een hervormingsbeweging

gezien<sup>350</sup> De 'Cultus der Freiheit' kon meestal niet in een kerkgebouw gevierd worden, maar moest vanwege de massale belangstelling in de open lucht plaatsvinden. In Koningsbergen bijvoorbeeld namen 6000 katholieken aan de eredienst deel<sup>351</sup>. In Ulm waren het maar liefst 15.000 mensen. In Offenbach 13.000. En in Frankfurt, de laatste stad, die hij op zijn reis aandeed, moeten die aantallen nog overtroffen zijn geweest<sup>352</sup>.

En ofschoon maar een relatief klein deel van deze massa's mensen ook daadwerkelijk lidmaten van de duitskatholieke kerk werden, leek het voor alle rooms-katholieken duidelijk, dat hier het begin lag van een 'Abfallbewegung grossen Stilles' (Schnabel)<sup>353</sup>. Vandaar vermoedelijk de haat, die zich in de katholieke pers tegen het duitskatholicisme manifesteerde. Maar voordat ik inga op de katholieke reactie en op het verdere lot van het duitskatholicisme, moeten er eerst een paar opmerkingen gemaakt worden over de theologie en over de politieke betekenis en implicaties van de beweging.

De duitskatholieke gemeentes verstonden hun handelwijze als een direct uitvloeisel van hun religieuze en wereldbeschouwelijke overtuigingen. Om die inhoud en vorm te geven, bedienden ze zich voornamelijk van inzichten uit de protestantse en academische traditie van het theologisch rationalisme. F.W. Graf, van wiens boek over het duitskatholicisme ik in deze subparagraaf uitgebreid gebruik maak, wijst er terecht op, dat met betrekking tot de functie van het theologisch denken voor geloof en leven van de gemeentes, er hier al een ingrijpend verschil ligt met de katholieke traditie<sup>354</sup>. Niet een overgeleverde leer bepaalde nu voor de gelovige, theoloog of niet, wat religie is, maar omgekeerd, religie in de breedste zin van het woord, werd gezien als een produkt van het subject, dat zich in zijn verhouding tot God, Jezus en de medemens zelf a.h.w. constitueert. Alleen al in de beslissende betekenis die door de duitskatholieken aan het theologisch denken over religie - juist ten behoeve van de religie - werd gegeven, blijkt al het grote verschil met een traditie, waarin grenzen en legitimatie van het zelfstandig denken door de overgeleverde leer worden bepaald.

Maar dit is maar één kant van de zaak. Het inzicht in de beslissende betekenis van het zelfstandige denken - dat de duitskatholieken dus ontleenden aan het protestants theologisch rationalisme - betekent juist niet, dat aan de dogmatiek als theoretische ontvouwing veel waarde werd gehecht. Integendeel, de theologie moest zo snel mogelijk de verlichting en de 'Volksunterweisung' dienen. Theologie moest religie worden en de kennis van de ontwikkelde en van de theologen diende een kennis van allen te worden. Zo zien we de paradox, dat in deze verlichte, duitskatholieke beweging tegelijkertijd de functie van de theologie enorm opgewaardeerd werd en de wetenschappelijke activiteit van het theologiseren ingeperkt. Het laatste leidde er toe, dat de dogmatiek tot de kern van de christelijke waarheid gereduceerd werd en dat het in de theologie vooral om de directe leerbaarheid van die kern diende te

gaan.

Uitgangspunt bij dit alles was de autonomie van het subject. In de theologie fungeerde dit uitgangspunt zo, dat de subjectiviteit in de vorm van het verwoorde zelfbewustzijn het principe was, dat de theologie beheerste. In het religieuze leven stond de wijze waarop het subject in de wereld handelde, centraal.

Dit uitgangspunt betekende onder meer, dat het Duitskatholicisme in tegenstelling tot het Rooms-katholicisme een totaal andere kijk op de verhouding tussen kerk en Christendom had. Subjectiviteit, waarop het Christendom gefundeerd was, was niet langer per se gebonden aan de kerk. Christendom is niet langer identiek met z'n kerkelijke gestalte en Christendom in buitenkerkelijk verband is mogelijk en legitiem. Een verwoording van de katholieke theologische kritiek op dit punt, zullen we later nog bij Staudenmaier tegenkomen.

Centrum van het Duitskatholieke denken is, zoals we hierboven eigenlijk al konden zien, een kwantitatief vrijheidsbegrip<sup>355</sup>. Jezus Christus wordt als het algemene subject beschouwd, dat letterlijk voorbeeldig in zijn handelen in de wereld de zuivere zedelijke autonomie representeert. Door de beschrijving van het leven van Jezus wordt het individu gemotiveerd tot vrij zedelijk handelen. En dat is een handelen, dat in die zin autonoom is, dat het zich in de enige innerlijke binding aan de oorsprong van de vrijheid in Jezus Christus, los heeft gemaakt van alle uiterlijke afhankelijkheid. De innerlijke geestelijke binding van het zelfbewustzijn aan Jezus Christus, maakt het het subject mogelijk om zich te bevrijden van alle afhankelijkheid en van alle gezag, dat van buitenaf op het subject toekomt.

Nu komt iets belangrijks. Aan deze kern van het Duitskatholieke denken kunnen we zien, dat in de toenmalige verhoudingen deze theologie in onmiddellijke zin een politieke theologie is. Immers, de theologie kan zich principieel niet beperken tot het expliciteren van het voorbeeld, het cerbeeld, dat het leven van Jezus voor het hedendaagse handelen is. De theologie moet noodzakelijkerwijs werken met de complementaire begrippen voorbeeld en afbeelding, 'Urbild' en 'Abbild'. Wil de theologie het voorbeeld adaequaat ontvouwen, dan zal ze aan het contrast met de hedendaagse, primair politiek veroorzaakte onvrijheid, moeten laten zien, dat het afbeelden van de vrijheid in de werkelijkheid theologisch relevant en noodzakelijk is. Explicitering van vrijheid in theologische zin vereist onmiddellijk explicitering van vrijheid in politieke zin.

Het onmiddellijk verband tussen religie en politiek was ook duidelijk voor de Duitskatholieke beweging zelf. Het religieuze begrip van vrijheid als zedelijke zelfstandigheid impliceerde voor hen de aanspraak op zelfstandigheid op politiek terrein. De vrijheid ten opzichte van het dogma betekende voor hen ook de eis van vrijheid ten opzichte van de staat, de relatieve onafhankelijkheid van het kerkelijk instituut betekende het streven naar een ruimte waarin de burger in vrijheid economisch kon handelen en de aanspraak op religieuze zelfbestemming betekende ook de

eis van deelname aan politieke machtsuitoefening

Weliswaar was in de begintijd van de beweging het doel primair de innerlijke bevrijding van het religieuze subject van de uiterlijke afhankelijkheid van de kerk, maar voor het bewustzijn van vele duitskatholieken moest die innerlijke bevrijding in de politieke vervolmaakt worden<sup>356</sup>. Men kan zeggen, dat de eerste voor de tweede een voorwaarde was. Maar dan moet men wel bedenken, dat voor vele duitskatholieken de religieuze bevrijding niet slechts een voorwaarde voor het eigenlijke politieke doel was. Voor hun zelfverstaan werd de religie niet door de politiek gefunctionaliseerd. Integendeel, de politieke strijd werd als een religieus gebeuren geduid. Daarom kon bijvoorbeeld Ronge in 1848 de deelname aan de radicaal-democratische revolutie als een religieuze opdracht zien. Volgens hem kon alleen het religieus bewustzijn ten diepste weten van de absolute legitimiteit van het doorzetten van het principe van de subjectieve autonomie via de revolutie<sup>357</sup>.

Het zal na het voorgaande niemand meer verbazen om te horen, dat er vele persoonlijke verbanden waren tussen duitskatholieken en politieke liberalen en radicalen. Voor de meerderheid van de duitskatholieken was het vanzelfsprekend om politiek actief te zijn<sup>358</sup>.

De direct politieke implicatie van de 'theologie' van het duitskatholicisme kan hoogstwaarschijnlijk als een verklarende voorwaarde worden beschouwd van het aanvankelijke grote succes van de beweging. Engels wijst er al in 1851 op, dat in Pruisen en in een aantal kleinere staten de vorming van een massale politieke oppositie buitengewoon moeilijk was. In landen die zich, aldus Engels, in de zegeningen van een staatskerk mogen verheugen en waarin de politieke discussie gekneveld is, daar moet de gevaarlijke oppositie tegen de wereldlijke macht zich achter het masker van een hogere wijding verbergen, een masker, dat de schijnbaar belangeloze strijd tegen de knechting van de (religieuze) geest voorstelt<sup>359</sup>. De potentiële burgerlijke oppositie tegen de bureaucratie vond zo volgens Engels in het duitskatholicisme - en in de soortgelijke in die tijd optredende protestantse variant, de vrije gemeentes - een kanaal voor haar politieke onlustgevoelens.

Engels heeft hier iets belangrijks signaleerd, maar is toch te weinig genuanceerd. Hij veronderstelt namelijk in het zelfverstaan van de burgerlijke oppositie een scheiding tussen religie als masker en de politiek als de eigenlijke drijfveer. Die scheiding werd echter niet door de meerderheid van de duitskatholieken zelf gemaakt en vermoedelijk ook niet door de meer gedistantieerde, maar aanvankelijk wel met de beweging sympathiserende massa. Graf wijst er daarbij nog op, dat het burgerlijk bewustzijn over de maatschappelijke voorwaarden en mogelijkheden van het openbare handelen nog niet uitgekristalliseerd was. Enerzijds bestond er bij de burgerij een verlangen naar een grotere economische en politieke handelingsvrijheid, anderzijds drukte dit verlangen zich niet uit in een duidelijke scheiding tussen religie en politiek en in een preciese voorstelling van de politieke middelen en doeleinden.

En het is juist de onuitgewerktheid en de vaagheid in het Duitskatholieke protest, waaraan het diffuse burgerlijk bewustzijn zich aanvankelijk kon aansluiten. De aanvankelijke steun van grote groepen mensen, met name de massale deelname aan de 'Cultus der Freiheit', dient vermoedelijk begrepen te worden als een spontane, maar ook momentane, en politiek niet direct verplichtende uitdrukking van de diffuse onlustgevoelens van de burgerij<sup>360</sup>. Niet de grote massa, die zich aanvankelijk achter het Duitskatholicisme leek te scharen, maar alleen de veel kleinere groep van de overtuigde aanhang van de Duitskatholieke kerk, ging in 1848 resoluut in zee met de liberaal-democratische revolutie.

Hiermee is dus zowel een voorwaarde genoemd, die het aanvankelijk succes van de beweging kan verklaren, maar is er ook iets duidelijk geworden dat wat licht kan werpen op de ineenstorting van het Duitskatholicisme. De massabasis, de massale ondersteuning, bleek niet fundamenteel, kon nog niet in effectieve politieke daden omgezet worden. Na de mislukking van de liberale revoluties van 1848/49 verdween de beweging bijna geheel van het publieke toneel. Maar alvorens dat gebeurde, hadden allereerst het Catholicisme, en vervolgens ook de staat al het voorbereidend werk voor de verdwijning van de beweging verricht. Daarover moeten nu nog een paar dingen gezegd worden.

De opkomst van het Duitskatholicisme vereiste de mobilisering van alle katholieke krachten<sup>361</sup>. Mede omdat de beweging zo duidelijk een beroep op de publieke opinie tegen de katholieke kerk deed, lag het voor de hand, dat de katholieke verdediging zich bijna uitsluitend via de aanval van de kerkbladpers afspeelde. Gedurende het hele jaar 1845 en de eerste helft van 1846 werden de kolommen van de katholieke pers voornamelijk in beslag genomen door de strijd tegen de Duitskatholieke 'secte', zoals de beweging steevast genoemd werd. Er werden zelfs verschillende nieuwe bladen opgericht, die uitsluitend de bestrijding van de nieuwe beweging tot doel hadden<sup>362</sup>. In Baden werd het 'Süddeutsche Katholische Kirchenblatt' (1841 - 1845), een blad waarin naast de kerkpolitiek ook nog religieuze zaken ter sprake kwamen, speciaal met het oog op de strijd tegen het Duitskatholicisme omgezet in een zuiver kerkpolitiek en politiek strijdorgaan de 'Süddeutsche Zeitung für Kirche und Staat'<sup>363</sup>. De stuwende kracht achter deze omzetting en achter de furieuze aanval op het Duitskatholicisme was de katholieke agitator Franz Joseph Buss (1803 - 1878)<sup>364</sup>.

De wijze waarop de 'Süddeutsche Zeitung' de 'sectariers' aanpakte, tekent de grote angst van de katholieken voor de nieuwe beweging. Een hoofdlijn in hun strijd was de voortdurende verdachtmaking van de persoonlijke motieven van de leidende Duitskatholieken. Niet hun innerlijke religieuze nood, maar hun zedelijke verdorvenheid zou de stichters van de 'secte' tot de breuk met de oude kerk gedreven hebben. Het blad ging haatdragende uiteenzettingen over de meest intieme familieverhoudingen van de dissidenten niet uit de weg<sup>365</sup>. Ganser, die over het algemeen zeer posi-



tief staat tegenover het program van het blad, stelt onomwonden, dat het het bewust gewilde doel van de campagne was om bij het katholieke volk verontwaardiging, geringschatting, ja zelfs verachting jegens de duitskatholieken op te wekken<sup>366</sup>.

Het politieke punt, waar het in de katholieke pers bovenal om draaide, was van staatskerkrechtelijke aard. Overeenkomstig de Weense bondsacte hadden in de verschillende Duitse staten alleen de leden van de protestantse en katholieke confessies politieke rechten. En in de praktijk werden door de staat alleen de bestaande twee confessies als kerkgenootschappen erkend en - veel belangrijker in dit verband - financieel gedoteerd. De duitskatholieken maakten nu ook overal aanspraak op deze rechten, op publieke erkenning door de staat en op financiële ondersteuning van staatswege. Inwilliging van deze eisen zou voor de katholieken een gevoelige morele en financiële klap zijn.

De duitskatholieken werden in heel Duitsland ondersteund door de liberale en radicaal-democratische krachten. In Baden dreigde die steun nu ook in effectieve politieke daden omgezet te worden. In de tweede kamer werd daar december 1845 door de liberale protestantse predikant Zittel een motie ingediend, waarin, op grond van het beginsel van de algemene vrijheid van godsdienst, werd gevraagd om de staatsburgerlijke rechten van de duitskatholieken en om de erkenning van de duitskatholieke beweging - en van andere christelijke 'secten' - als een kerkgenootschap<sup>367</sup>. De motie kreeg een meerderheid in de kamer en het zag er naar uit, dat de regering door de morele macht van de kamer en van de liberale pers de eisen van de duitskatholieken zou moeten inwilligen.

Nu had Buss er al eerder in geschrifte op aangedrongen, dat de katholieken invloed in de landdag moesten zien te verkrijgen. Nu was de gelegenheid gekomen om daadwerkelijk te proberen om die invloed te verkrijgen. In woord en geschrift riep Buss het katholieke volk op om tegen de liberale meerderheid in het parlement op te komen. De theologen Hirscher en Staudenmaier publiceerden geschriften tegen het duitskatholicisme<sup>368</sup>. Buss zelf richtte zich in een specifiek tot het volk gericht pamflet tegen het 'Rongethum' in de kamer<sup>369</sup>. En via het middelpunt van alle agitatie, de 'Suddeutsche Zeitung' werd het katholieke volk aangespoord tot het sturen van petities<sup>370</sup>. Binnen vier weken kwamen 353 petities met meer dan 50.000 handtekeningen binnen. Buss eiste telkens de ontbinding van de kamer. En 9 februari 1846 gebeurde dat. De kamer werd ontbonden, de regering was gevallen. Voor het eerst in de geschiedenis van Duitsland was door een actie van het volk een regering ten val gekomen. De motie van Zittel kon niet uitgevoerd worden. Heel duidelijk was nu gebleken, dat de ultramontanen het volk beter konden leiden, of in ieder geval beter begrepen, dan de liberale krachten.

De nieuwe verkiezingen, die daarna gehouden werden, waren voor het politieke katholicisme echter een grote teleurstelling. Door de indirecte wijze van kiezen, door het gebrek aan verkiezingservaring bij de katholieken en door het feit, dat

voor de gekozenen feitelijk alleen de gevestigde en ontwikkelde burgerij in aanmerking kwam, keerde de liberale meerderheid versterkt in het parlement terug. Wederom werd geprobeerd om de duitskatholieken staatsburgerlijke rechten te geven. Maar deze keer was er geen kans, dat de regering aan de eis van de liberalen tegemoet zou komen. Aanvankelijk hadden de verschillende Duitse regeringen, ook die van Baden, zich terughoudend opgesteld tegenover de botsing tussen rooms-katholieken en duitskatholieken. Maar al vanaf april 1845 had Metternich de Pruisische regering gewaarschuwd om toch vooral niet de rechten van de duitskatholieke kerk te erkennen. Zelfs voor een oppervlakkige beschouwing was het zijns inziens duidelijk, dat de beweging een politiek-revolutionaire, zelfs communistische beweging was, die uiteindelijk de christelijke staat omver wilde werpen<sup>371</sup>. Metternichs waarschuwing was waarschijnlijk niet zonder invloed. En in Baden was het vermoedelijk groothertog Leopold die in 1846 grote druk op de regering uitoefende om de duitskatholieken niet te erkennen. Ook hij zag achter Ronge de revolutie opkomen<sup>372</sup>. En wellicht heeft ook het katholieke protest de Badense regering duidelijk gemaakt, dat ze bij erkenning van de duitskatholieken grote moeilijkheden met het katholieke volksdeel zouden krijgen. Uiteindelijk verkreeg de duitskatholieke kerk in geen enkele Duitse staat 'Corporationsrechte'<sup>373</sup>.

Ik kom toe aan de conclusies uit deze subparagraaf.

In de katholieke kritiek op het duitskatholicisme is het gebruikelijk om de afloop van de gebeurtenissen te verklaren uit de zwakheden van de beweging. Er wordt dan gewezen op het magere kerkelijke en theologische karakter van de duitskatholieke leer, op de omstandigheid, dat het onmogelijk is om uitsluitend op basis van een gedeelte afkeer van het ultramontaans katholicisme een kerk op te bouwen, maar bovenal op het als zeker aangenomen feit, dat het wezenlijk niet om een theologische of kerkelijk-religieuze, maar om een politieke beweging zou gaan<sup>374</sup>. Nog even ervan afgezien, dat men met de laatste bewering net zoals Engels al te gemakkelijk over het zelfverstaan van de beweging heenstapt, is een nadeel van een dergelijke 'verklaring', dat men geen licht werpt op de oorzaken van het ontstaan van de beweging uit het katholicisme, en dat men zich ook niet de vraag stelt naar de betekenis van de beweging voor het toenmalige katholicisme. De blik is uitsluitend op het duitskatholicisme, niet op het katholicisme gericht. In de paar opmerkingen hieronder wil ik dat laatste wel proberen.

Allereerst belichten ontstaan en verval van het duitskatholicisme een belangrijk sociaal-historisch gebeuren. Er vindt a.h.w. een massale uitstoting plaats van de in de loop van de jaren toch in het katholicisme ontstane burgerlijke laag. Met name het verlies van de groep van de leken-intelligentsia is daarbij van belang. Wederom wordt daarmee de functie van de clerici als organische intellectuelen van de katholieke massa voor een paar generaties beklemd. Waar 'Trier' een bewuste demonstratie was van de specifieke klassenbasis, van het geworteld-zijn van

het katholicisme in de traditionele klassen, daar betekent het duitskatholicisme de reiniging en tegelijkertijd de bevestiging van die klassenbasis.

Maar er is er meer dan een sociaal-historisch gebeuren. En dat meer kan samengevat worden in de volgende stelling het duitskatholicisme is een signaal ervoor, dat binnen de katholieke kerk van Duitsland in de jaren veertig, het politiek-katholicisme zowel op institutioneel-kerkelijk als op wereldbeschouwelijk en theologisch niveau dominant is geworden. Een korte uitleg is op z'n plaats. Eerst voor wat betreft het institutioneel-kerkelijk niveau<sup>375</sup>.

Het politiek katholicisme, aanvankelijk ontstaan uit het verzet van het katholicisme tegen de dreiging, die de kerk van buitenaf, van staatswege, onderging, nam binnen de kerk de vorm aan van een vermenging van religie en politiek en van de optie voor een centralistische gezagsuitoefening. In de katholieke kerk van Duitsland vormde zich in de gestalte van de strengkerkelijke richting een behoefte aan een concentratie van macht. Maar dat proces hield in, dat de gezagsuitoefening in de kerk steeds meer een wereldlijk en politiek karakter ging krijgen. Het een en ander resulteerde in de feitelijke onmogelijkheid om binnen de kerk een andere positie in te nemen dan die door de voorstanders van de concentratie van de macht in Rome, gelegitimeerd werd. De uitschakeling van de katholieke Aufklärung en de repressie van het hermesianisme hadden al de praktijk laten zien, dat kritiek op het instituut 'kerk' alleen door onderdrukking geïntegreerd kon worden. Het ontstaan van het duitskatholicisme bevestigde nu, dat het instituut elke kritiek afstootte. Kritiek op het instituut, zo maakt het duitskatholicisme duidelijk, kon zich slechts manifesteren door buiten de kerk zelf een instituut op te richten. Het feit, dat de hoofdstroom in het katholicisme van deze jaren er naar neigt om een door de religie ondersteunde politieke richting te worden, dwingt binnenkatholieke kritiek om buitenkerkelijk te worden en een eveneens door de religie ondersteunde, maar tegengestelde richting in te slaan.

Op wereldbeschouwelijk en theologisch niveau is zowel het ontstaan van als de aanval op het duitskatholicisme te zien als de definitieve uitstoot van Aufklärung en theologisch rationalisme<sup>376</sup>. Elke aanzet om binnen het kerkelijk gelegitimeerde geloof het subject theologisch een rol te laten spelen blijkt apriori als een kerkelijk illegitiem pluralisme beschouwd te worden. Toetsing van, laat staan protest tegen de dogmatische normen die door het leergezag verondersteld worden te zijn opgelegd, zo signifieert het duitskatholicisme, is onmogelijk geworden. Daarom kan men zeggen, dat de katholieke kerk door de dominantie van het politiek katholicisme de oppositie dwingt om zich tegen de kerk als kerk te organiseren. Het duitskatholicisme wordt a.h.w. genoodzaakt om tegenover de door politieke redenen ondersteunde absolute aanspraak op bezit van de waarheid, nu buiten de kerk zelf een dergelijke aanspraak te claimen.

Het belang van het duitskatholicisme voor de geschiedschrijving van het katho-

licisme ligt dus bovenal in de signifierende werking. Het duidt de dominantie van het politiek katholicisme aan. In de volgende en laatste subparagraaf zullen nog een paar aspecten van dat politiek katholicisme bekeken worden.

#### D. De katholieke pers

En die aspecten zal ik hier belichten aan de hand van een inleiding op het belangrijkste medium van het politiek katholicisme: de pers.

De katholieke pers heeft in de hele periode 1821 - 1848 een overduidelijk polemisch en apologetisch karakter, uitdrukking van de behoefte aan verdediging van de kerk<sup>377</sup>. Maar het niveau, waarop de bladen zich bewogen, was vóór en ná de Keulse gebeurtenissen toch verschillend. Voor '1837' was 'Der Katholik' het belangrijkste blad in katholiek Duitsland. De meeste bladen waren net als dit blad religieuze en binnenkerkelijke periodieken met als doel de 'Belehrung und Warnung' van de gelovigen. Dat doel trachtte men dan vooral te bereiken door de hervormingsgezinde, verlichte medekatholieken te bestrijden. Daarom hadden deze bladen ook een aanzienlijke intern-kerkpolitieke betekenis.

Na '1837' verschuift het accent. Bladen, gericht op religieuze stichting en lering blijven natuurlijk wel bestaan, maar de intern- en extern-kerkpolitieke implicaties van het katholieke geloof worden sterker beklemtoond en komen zelfs vaak op de voorgrond te staan. Een bekend voorbeeld hiervan is het 'Suddeutsche Katholische Kirchenblatt' (1841 - 1845) uit Freiburg. Nu stelde dit blad kerkpolitieke en politieke zaken aan de orde, in de allereerste plaats met het doel om zijn lezers bewust te maken van de (kerk)politieke situatie. Het blad was een propaganda-instrument ten behoeve van de (kerk)politieke eenheid van de ontwikkelde leken en clerici in Baden<sup>378</sup>. Naast dit type bladen verschenen er in de periode na de Keulse gebeurtenissen nog bladen van een wat meer geradicaliseerd type, namelijk het type van het politieke strijdorgaan. Niet zozeer de bewustwording van de katholieke lezers, maar de strijd tegen de staat en tegen liberalisme, radicalisme, socialisme en communisme stond hier voorop. Een voorbeeld hiervan is de al genoemde opvolger van het 'Suddeutsche Katholische Kirchenblatt' de 'Suddeutsche Zeitung für Kirche und Staat' (boven, blad 223v.). Het meest sprekende voorbeeld van dit type wordt echter gevormd door de 'Historisch-politischen Blätter' uit München. Dit was het meest invloedrijke orgaan van het politiek katholicisme in de periode 1838 - 1848. Hieronder zal ik nu eerst even ingaan op het 'Suddeutsche katholische Kirchenblatt' (hierna SKK), daarna op de 'Historisch-politischen Blätter' (hierna HPB1).

Het plan tot stichting van het SKK schijnt in een kring van vooraanstaande Freiburger katholieken door niemand minder dan Staudenmaier geopperd te zijn<sup>379</sup>. Tot die kring behoorden onder meer nog Hirschner, de strengkerkelijke politicus von Andlaw en de uitgever Herder<sup>380</sup>. Deze Freiburger kring stond in nauw contact met Franz-Joseph Mone (1796 - 1871), oorspronkelijk rechtshistoricus en vanaf 1835

directeur van het Badense 'Gereralandesarchiv' in Karlsruhe. In politiek opzicht was Mone uitgesproken conservatief, in kerkpolitiek opzicht zeer strengkerkelijk. Maar hij was bovendien een goed organisator. Hij werd de stuwende kracht en het feitelijke middelpunt van het nieuwe blad. Zijn nauwste en ijverigste medewerker was Staudenmaier. De laatste gaf het blad in intellectueel opzicht een gezicht.

Vermedelijk paste de oprichting van het blad in het streven van Mone om zijn kerkpolitieke doeleinden van interne en externe aard, te laten ondersteunen door een blad, dat ook de religieuze fundamenteën van de kerkpolitiek van het katholicisme belichtte. In hetzelfde jaar 1841 publiceerde hij namelijk in Regensburg (Beieren) anoniem een geschrift, dat veel stof deed opwaaien en dat in Baden de radicalisering van de katholieke beweging sterk bevorderde. 'Die katholische Zustände in Baden'. Dit geschrift is eenduidig gericht tegen het 'Staatskirchentum' in Baden.<sup>381</sup> Alle eisen, die Mone aan de staat stelt, staan in het kader van de verzekering, dat het in het belang van de opbouw van een sterk Duitsland en van de Badense staat is om de katholieke kerk volledige vrijheid te geven. De wortels van de onderdrukking van de kerk liggen volgens Mone bij febronianisme, Franse revolutie en saecularisatie. Vooral de aantasting van het primaat van de paus als de eenheid behoudende kracht in het leven van kerk en staat, wordt betreurd. Het geschrift bevat voorts een grote hoeveelheid klachten over de praktijk van het 'Staatskirchentum' in Baden. En de liberalen en de nog overgebleven aanhangers van de katholieke Aufklärung wordt voorgehouden, dat de weerstand van het volk tegen hun hervormingsmaatregelen een waarschuwing voor hun geweten moet zijn. In het geschrift eist Mone bovenal de volstrekte vrijheid van handelen van de aartsbisschop in zijn diocese.

In 'Die katholischen Zustände' kwam ook Mone's inzet voor een van censuur bevrijde katholieke pers naar voren.<sup>382</sup> Een dergelijke pers zou dan vooral de door de staat toegelaten aanvallen op het katholicisme moeten weerleggen en daardoor de katholieke eenheid moeten versterken. Karakteristiek voor dit streven is het motto van het SKK 'Die da bauten an der Mauer Jerusalems. mit einer Hand taten sie die Arbeit, mit der andern wehrten sie den Feinden (Esdras)' (vgl. Nehemia 4 17).

De thema's die in het blad telkens naar voren kwamen, zijn we al eerder bij het politiek katholicisme tegengekomen. Mone en Staudenmaier waren overeengekomen om een politiek conservatieve instelling te combineren met praktische eisen aan de staat om vrijheid voor de kerk.<sup>383</sup> Vooronderstelling bij dit alles was een coördinatie-theorie van kerk en staat. Geestelijke en wereldlijke macht zijn beide in God gefundeerd, maar hebben elk op hun eigen gebied toch een eigen gezag, de kerk kan alleen in vrijheid haar werk doen. Alleen zo kan ze de christelijke gezindheid, die noodzakelijk is voor elk mens, ook voor de mens als staatsburger, aankweken. Zo is de vrije kerk bij uitstek de plaats, waar de geestelijke voorwaarden voor recht en orde in staat en maatschappij geschapen en onderhouden worden.<sup>384</sup>

Het blad hield nauwkeurig bij waar de geest van vernietiging en revolutie in

in de andere Duitse staten de kop opstak. Het politieke beginsel van de gelijkheid van alle staatsburgers werd vanzelfsprekend als een verwerpelijk revolutionair beginsel beschouwd. Het blad beschouwde de ordening van de maatschappij in standen als een door God gelegeitimeerd stelsel. De angst voor politieke stelsels, die de 'Unterschichten' invloed op de regering zouden kunnen geven, is duidelijk merkbaar. Geen regering mag ooit, aldus het SKK, de blinde eigenschappen van de massa als richtsnoer nemen<sup>385</sup>.

Op binnenkerkelijk gebied werd de katholieke Aufklarung bestreden. De concrete tegenstander van het SSK was hier het interconfessionele 'Badische Kirchen- und Schulblatt für Protestanten und Katholiken' van de protestantse predikant W.F. Rinck. Aan dit orgaan werkten aanvankelijk nog een paar verlichte katholieken mee. In het SKK werden voortdurend het confessionele indifferentisme in Rinck's blad en de daarin verschijnende oproepen tot de instelling van hervormingssynodes, tot de afschaffing van het celibaat en tot de beeindiging van de 'Romhorigkeit' aangevallen. Het was dan ook een groot succes voor het SKK, dat Rinck in 1844 door de sterk toegenomen strengkerkelijke geestesgesteldheid onder de Badense clerus, geen katholieke medewerkers meer kon krijgen en zijn blad als een zuiver protestants orgaan moest voortzetten<sup>386</sup>.

Maar, zoals al aangeduid, het SKK was ook een kerkelijk-religieus periodiek. De houding tegenover de (kerk)politieke thema's vloede voor het zelfverstaan van redactie en medewerkers direct voort uit theologische premissen over de aard van christendom en kerk.

In het eerste nummer van het blad worden in een programmatisch artikel die theologische premissen ontvouwd. Dit artikel is getiteld 'Die Aufgabe des süddeutschen Kirchenblattes'. De anonieme schrijver is Staudenmaier. Hij nam vier jaar later dit program in z'n geheel op in zijn boek 'Das Wesen der katholischen Kirche mit Rücksicht auf ihren Gegnern dargestellt' (1845, 1851<sup>2</sup>)<sup>387</sup>. Alleen al het feit, dat één en dezelfde tekst in een religieus-kerkpolitiek blad en in een - voor Staudenmaiers begrippen enigszins populariserend - theologisch tractaat kan verschijnen, wijst al op het directe verband, dat in het toenmalige katholicisme werd gelegd, tussen op openbare werkzaamheid gerichte teksten en theologische teksten, tussen politiek en religie. Het artikel mogen we zonder meer beschouwen als een schoolvoorbeeld van de ideale legitimatie van het politiek katholicisme. Ik ga er even op in.

Twee dingen vallen op. Dat is in de eerste plaats het overvloedig gebruik van het begrip 'positief christendom'. Staudenmaier herhaalt direct al in het begin, wat in de aankondiging van het blad ook naar voren gehaald is, namelijk, dat het standpunt van het blad dat van het positieve christendom is. Dat is een begrip, dat men bij veel geschriften uit de sfeer van het politiek katholicisme kan vinden. Globaal gesproken wordt het begrip geassocieerd met de religieuze en kerkelijke krachten, die zich tegen de vernietigende en afbrekende krachten van liberalisme,

materialisme en ongelooft kerk<sup>388</sup>. De defensieve en apologetische attitude van het toenmalige katholicisme is zo ook al uit dit begrip, dat een centraal begrip, een oeridee genoemd mag worden, af te lezen.

Het tweede, dat opvalt, is dat het positieve christendom op een vanzelfsprekende wijze met de katholieke kerk geïdentificeerd wordt. En 'katholieke kerk' is hier duidelijk niet alleen een 'geestelijke' grootheid, maar ook een institutionele grootheid, wezenlijk te onderscheiden van bijvoorbeeld al datgene wat met het protestantisme te maken heeft (het woord 'kerk' wordt door Staudenmaier voor het protestantisme hier niet gebruikt). Daarbij wordt dan ook gezegd, dat wij als katholieken - bedoeld worden hier de oprichters van het SKK - noch anders willen, noch anders kunnen spreken dan in de geest van de kerk. Waarmee zo het gezag van het spreken van het blad op een dubbele manier gedekt is. door het christendom, dat wezenlijk van positieve aard is en door de katholieke kerk.

Ondersteund door dit gezag wordt in het eerste gedeelte van de tekst de houding van het blad tegenover de religieuze tegenstanders van de katholieke kerk bepaald. In het tweede gedeelte wordt op basis van de betekenis van het woord 'positief' het negatieve en vernietigende principe onthuld, waardoor niet-religieuze tegenstanders van de katholieke kerk bezielt worden.

In het eerste gedeelte worden eerst de katholieken verworpen, die zich niet op het positieve standpunt stellen. Dat zijn dus volgens het politiek katholicisme diegenen, die niet rigoreus liberalisme, materialisme en ongelooft verwerpen. Deze mensen, bedoeld wordt natuurlijk op de katholieke Aufklärung, hebben zich van hun oorspronkelijke religie verwijderd en zijn, hoewel ze zich wel katholiek noemen, geen katholieken meer. Aldus het programma van het SKK, dat hierbij op manifest politieke en niet op kerkelijke of theologische gronden de katholieke Aufklärung verworpt

Vervolgens wordt de houding tegenover het protestantisme bepaald. Staudenmaier poneert, dat de houding van het blad voortvloeit uit het kenmerk van de algemeenheid, dat aan de katholieke kerk eigen is. Zonder enige werkelijke argumentatie wordt dan beweerd, dat de katholieke kerk - en het blad - open blijft staan voor datgene wat maar tijdelijk uitgetreden is en zich ernstig voor het positieve christendom uitspreekt. Gedoeld wordt ongetwijfeld op de pietistische richting in het protestantisme. Maar de kerk staat koud en onverschillig tegenover die andere partij in het protestantisme, de partij, die zich religieus, dat wil zeggen fundamenteel en principieel, afgewend heeft. Die partij is het rationalisme. Dat is niet meer dan het heidendom, dat in de geschiedenis van de mensheid doorgedrongen is.

Wat wordt er nu eigenlijk bedoeld met het rationalisme? Het program gaat er kennelijk van uit, dat dat bekend is voor de lezers van het SKK, want er wordt geen definitie van het begrip gegeven. In een later hoofdstuk van 'Das Wesen der katholischen Kirche' - het boekje waarin het program van het SKK als hoofdstuk

werd opgenomen - geeft Staudenmaier die definitie wel. Religieus rationalisme - want daar gaat het volgens Staudenmaier in eerste instantie om - wordt daar beschouwd als het streven om de inhoud van de openbaring te herleiden tot die religieuze waarheden, die door de menselijke rede (verstand) kenbaar, of liever, al gekend zijn<sup>389</sup>. Het eigenlijke punt in de afschuw van Staudenmaier en van het politiek katholicisme, is, dat in de uitvoering van het rationalistisch streven elke openbaring, die van buitenaf op de mens toekomt, verworpen wordt. Juist de onvoorwaardelijke acceptatie van datgene dat niet reeds in de mens legt en datgene wat niet door de menselijke rede getoetst kan worden, is een beslissende voorwaarde voor het katholieke geloof. Daarom is het rationalisme volgens Staudenmaier ten diepste ongelooft, ongelooft, dat in de moderne tijd in allerlei mogelijke maskers optreedt<sup>390</sup>.

Die laatste toevoeging over de maskers, waarin het ongelooft optreedt, wijst op de functie, die de verwerping van het religieus rationalisme in een kerkpolitiek kader als dat van het program van het SKK heeft: het religieus rationalisme levert het model voor al die handelwijzen op kerkpolitiek en politiek niveau, die door het politiek katholicisme verworpen worden. Al die handelwijzen hebben gemeen, dat zij de autonomie van de individuele mens in zaken van geloof, kerk, zedelijkheid en politiek voorop stellen.

Het één en ander wordt bevestigd door de argumentatie in het tweede gedeelte van het program.

Allereerst wordt benadrukt, dat het christendom niet iets is, dat alleen gekend wordt, maar dat het, als zijnde een instelling, die alle aspecten van het leven doordringt, ook alle dimensies van het persoonlijk leven doordringt en verandert. De argumentatie, die hier feitelijk gehanteerd wordt, is al een indicatie voor het autoritatieve spreken van het politiek katholicisme. Want feitelijk verloopt de argumentatie aldus: het christendom is objectief een instelling, die de sociaal-economische, (kerk)politiek, culturele en persoonlijke aspecten van het leven doordringt, en daarom dient het individu zich subjectief het christendom in alle dimensies van zijn persoon-zijn eigen te maken. Het gezagsvolle karakter van het christendom wordt zo afgeleid van het objectieve bestaan van het christendom ('objectief', zo zullen we bij de behandeling van Staudenmaiers theologie nog zien, duidt niet slechts het factisch bestaan, maar ook de ontologische status van christendom en kerk aan).

Het gezag van christendom en kerk over de individuele mens en de impliciet daarmee verbonden heteronome mensopvatting, wordt nog duidelijker, wanneer het program vervolgens gaat uitleggen, dat in de geschiedenis van het christendom voortdurend door anti-christelijke principes geremd wordt in het streven om het hele leven daadwerkelijk te heiligen. Die uitleg begint met een uiteenzetting over het belangrijke woordje 'positief'.



Het positieve betekent in het program van het SKK in de eerste plaats datgene wat geponeerd is, het gemaakte ('Gesetzte'). Maar niet de mens of de menselijke soort poneert of maakt, integendeel, het positieve is het geponeerde, dat voor de mens verschijnt. Daardoor is in de tweede plaats het positieve ook iets dat aan de mensen voorgegeven is, het is het gegevene. En dat iets tegelijkertijd voor de mens verschijnt als het 'Gesetzte' én als het gegevene, houdt voor Staudenmaier in, dat het positieve dan voor de mens het 'Gesetzliche', het normatieve is. En dat betekent weer, dat het positieve precies het tegendeel is van datgene wat door de mens naar willekeur bedacht is en waarnaar men zich in doen en laten wil richten. Hier zien we dus al duidelijk, dat de kwalificatie van het christendom - en van de katholieke kerk - als positief, een middel is om het beeld van de mens als een wezen, dat het gezag aan zichzelf ontleent, te verwerpen en het gezag van de katholieke kerk te bevestigen.

Vervolgens gaat het program nog even in op de logische conclusie uit de bepaling van het positieve, namelijk dat het positieve van God komt. God is oorsprong van al het positieve, maar ook oerprincipe, dat is de blijvende bezielende oorzaak van het bestaan van alle dingen. En God is als zodanig tevens de macht, die aan alle dingen hun bestemming geeft. Het positieve is nu te bepalen als de uit Gods oorsprong stammende en de door God in elk ding en elk mens geplaatste essentie (idee) alsook de door God aan elk ding en aan elk mens gegeven bestemming.

Alle verdere bepalingen van het positieve kunnen we eigenlijk uit het voorgaande lezen. Maar om een plausibele interpretatie van de tekst te kunnen geven, is het nuttig om de conclusies, die Staudenmaier uit de bepaling van het positieve karakter van het christendom trekt, nog even na te gaan.

De tekst bevat op basis van de algemene bepaling van het positieve nog twee paren van uitspraken over dat positieve. Het ene paar duidt de objectieve zijde van het positieve aan, het andere paar de subjectieve zijde. Dat wil zeggen, dat het in het eerste paar om het positieve gaat, dat de mens aantreft, terwijl het in het tweede paar gaat om het positieve in het menselijk handelen.

De eerste twee uitspraken zijn achtereenvolgens, dat het positieve het ware, én dat het positieve het goede is. Het uitdrukkelijk kerkpolitieke kader van deze tekst, maakt het gerechtvaardigd om de combinatie van deze twee uitspraken te interpreteren als een theoretische verantwoording van de claim van het politiek katholicisme, dat christendom en kerk zowel gezaghebbend zijn in de sfeer van het objectiverend kennen als in de sfeer van de ethiek. De criteria voor het vaststellen van het ware en het goede, van het 'Sein' en het 'Sollen', van de theoretische kennis en van het praktisch handelen zijn tenslotte gefundeerd in en dus te vinden in christendom en kerk. Die houden uiteindelijk die twee onderscheiden waardesferen bij elkaar. Op een dieper sociaal-historisch niveau sluit deze claim van het politiek katholicisme precies aan bij de conservatieve oerideeën in de traditionele

klassenbasis van het katholicisme. Ook daarin zijn immers de verschillende waarden-sferen van het leven niet uitgekristalliseerd tot gescheiden gebieden van het ware, het goede (en het schone), van kennen, normatief waarderen (en ervaren), maar staat dat alles in één omvattend goddelijk perspectief.

De uitspraak, dat het positieve zwel het ware als het goede is, drukt nog iets meer uit dan de claim van katholiek gezag in de twee verschillende sferen. Juist omdat in deze tekst het positieve tegenover het negatieve, het katholieke tegenover het niet-katholieke wordt gesteld, wordt er ook een scherpe grens getrokken tussen kerk en katholicisme enerzijds en alle andere bewegingen in de maatschappij, die wel op enigerlei wijze een scheiding tussen het gebied van het kennen en het gebied van normen en waarden maken. In de claim op verwoording van universele waarheid en juistheid, maakt het politiek katholicisme zich juist particulier, doordat het andere claims verwerpt.

Dat over het eerste paar uitspraken over het positieve. De laatste twee uitspraken zijn achtereenvolgens, dat het positieve het beamende, én dat het positieve het onder- of behoudende ('das Erhaltende') is. Met de uitspraak over het beamende wordt vermoedelijk bedoeld, dat de attitude van beaming jegens datgene van het christendom dat ons door de katholieke kerk aangeboden wordt, de enig juiste is. Het beamende staat tegenover de kritische instelling van het individu, tegenover datgene, wat door Staudenmaier en in het politiek katholicisme de geest van de 'Verneinung' wordt genoemd. Het is de geest, die zich niet meer apriori neerlegt bij die zaken, die door de kerk als gegeven en normatief worden gepresenteerd. We zullen later bij de behandeling van Staudenmaiers theologie nog zien, dat de afkeer van de lust tot disputeren, tot kritiek, tot polemieek zeer groot is. Want daarin manifesteert zich volgens Staudenmaier en volgens het politiek katholicisme de aanspraak op autonomie van de individuele mens. Ook hier dus duidelijk een conservatief moment.

Dat is nog signifikanter in de laatste uitspraak. Net zoals de onderhouding van de wereld door God een voortgezette schepping genoemd kan worden, zo heeft ook de menselijke geest, die overeenkomstig de goddelijke waarheid handelt, het streven in zich om datgene, wat van God komt te onderhouden. Het program van het SKK verstaat nu de taak van het onderhouden uitsluitend in de zin van het behouden, het bewaren, het conserveren. Want wat onderhouden moet worden, is datgene wat in het eindige, tijdelijke en vergankelijke het van God komende oneindige, eeuwige en overgankelijke is. En dat betekent voor het blad, dat het zijn taak vooral ziet in het terugleiden van de zondige wereld naar de oorspronkelijke door God gewilde toestand. In het program wordt daarmee de conservatieve houding op het niveau van de religieuze principes verankerd: 'Het grote conservatieve principe van het christendom bestaat precies erin om de hele van God en van de idee afgeweken wereld in haar oorspronkelijke toestand terug te plaatsen, in de toestand van aanvankelijke waarheid, goedheid, heiligheid en volkomenheid'<sup>391</sup>.

De hele voorstelling van zaken, die het program geeft, komt er op neer, dat alle

verschijnselen, zowel van algemeen-maatschappelijke als van persoonlijke aard, in de geschiedenis tot op heden uiteenvallen in twee groepen de groep, die beziel en geleid wordt door het christelijke, positieve, conservatieve, door de katholieke kerk bemiddelde principe, en de groep, die beziel en geleid wordt door het niet-christelijke, negatieve, revolutionaire en niet-katholieke principe. Beide principes bewegen zich op hetzelfde religieuze niveau. Het negatieve principe is precies het tegendeel van het positieve principe het is het onware en de leugen, het kwaad en de zonde, het ontkennende en het vernietigende.

Ik sluit dit deel van deze subparagraaf met een paar conclusies af. De theologische achtergronden en implicaties die aan het program vastzitten, komen bij de behandeling van Staudenmaiers theologie nog aan bod. Nu gaat het om de (kerk)politieke betekenis van het program van het SKK.

Het program is bij uitstek een voorbeeld van een schijnbaar hoogabstracte tekst, die feitelijk toch zeer directe (kerk)politieke betekenis heeft. Want ofschoon het program in het vage lijkt te blijven over de kerkpolitiek, lijdt het geen twijfel, dat het conservatieve principe in direct verband staat met een concrete conservatieve positie in de kerk en in de politiek. Het program geeft dat aan het slot feitelijk ook zelf aan. Want voor de strijd, die het SKK gaat voeren tegen het ongoddelijke principe in het heden, verwijst het naar de inhoudelijke thema's die in de volgende nummers van het SKK ter sprake gebracht zullen worden. En over het conservatieve karakter van die thema's is boven al gesproken.

Het program is dus te beschouwen als een religieus-theoretische ondersteuning van het politiek katholicisme. De inhoud ervan bestaat formeel uit de identificatie van het eigen katholieke standpunt met het ware en het goede, en van het niet-katholieke standpunt met het onware en het kwade, materieel bestaat de inhoud uit de beklemtoning van de afhankelijkheid van het individu van de katholieke kerk. De heteronomie van de mens wordt tegenover de autonomie geplaatst.

De sociale functie van de zo rigoureuze scheiding tussen de twee principes mag beschouwd worden als de claim op het eigen gezag van de kerk in de verschillende waardesferen, in de cognitieve en in de normatieve waardesfeer. Tegelijkertijd betekende die claim de uitstoting van al die individuen en bewegingen, die de katholieke claim niet apriori bevestigen.

Tenslotte wijs ik dan nog op een voordeel van een dergelijke religieus-theoretische ondersteuning, voorzover het om de hier niet direct aangevatte, maar toch op de achtergrond meespelende problematiek van de verhouding tussen kerk en staat gaat. De tegenstelling tussen kerk en staat wordt namelijk wat verzwakt. Het is nu ook op dit niveau mogelijk om te zeggen, dat het in de strijd tegen de staat juist niet om een revolutionaire aanval op de staat zelf gaat, maar slechts om de bestrijding van het valse principe, dat in het staatsapparaat doorgedrongen is<sup>392</sup>.

Tot zover over het SKK. Ik zal nu nog even ingaan op het meest invloedrijke en

in politiek opzicht ook het meest sprekende orgaan van het politiek katholicisme, de 'Historisch-politischen Blatter'.

De oprichting van de 'Blatter' was een direct uitvloeisel van de golf van beroering, die na de Keulse gebeurtenissen door katholiek Duitsland sloeg. Het plan tot oprichting kwam voort uit de Munchener kring rond Joseph Gorres. De redactie werd gevoerd door de extreem strengkerkelijke ex-protestant G. Phillips en door G. Gorres, zoon van de oude Joseph Gorres<sup>393</sup>. De meest toonaangevende medewerker was de al eerder genoemde K.E. Jarcke, net als Phillips een convertiet, en evenzeer in kerkelijk en politiek opzicht zeer conservatief. Verder werkten aan het blad onder meer mee: F. v. Baader, I. Dollinger, E. v. Lassaulx, J.N. Ringseis, oudleerling van Sailer en lijfarts van Ludwig I. En natuurlijk leverde ook Joseph Gorres zelf bijdragen.

Het doel van het blad was in de allereerste plaats de verdediging van de vrijheid van de kerk. Maar die verdediging moest - en hierin legt het blad een bijzonder accent - gevoerd worden door te strijden voor de uitbouw van de publieke representatie van kerk en katholicisme in de samenleving. Daarom moesten geschiedenis en politiek vanuit een streng katholiek standpunt benaderd worden. Dat was volgens het program van het blad hetzelfde als de toepassing van beide disciplines in de geest van de katholieke kerk en ter verdediging van haar rechten<sup>394</sup>.

Veel sterker dan in de overige katholieke bladen ligt in de HPBl het accent op de zuiver extern-kerkpolitieke en politieke zaken. Met name in de strijd tegen het 'Staatskirchentum' van de bureaucratie toont de HPBl minder terughouding dan gebruikelijk. Dat kon het blad ongetwijfeld doen, omdat het in een katholieke staat verscheen. De HPBl viel niet de nauwe band tussen kerk en staat in Beieren aan, maar wel het 'Staatskirchentum', zoals zich dat in de protestantse staten manifesteerde. Het blad kon eenvoudigweg minder terughoudend zijn omdat het niet als de andere bladen met de censuur van een door protestanten beheerste bureaucratie te maken had. Het is vermoedelijk niet al te gewaagd om te zeggen, dat juist door die relatieve publicitaire vrijheid, de verlangens en de eisen van het politiek katholicisme zich het duidelijkst in dit blad manifesteren. Dat is wellicht ook één verklaring voor de grote invloed, die algemeen aan het blad wordt toegeschreven (een indicatie daarvoor is ook het feit, dat de HPBl in Pruisen verboden was). Ik ga nu op de aard van de inhoud van het blad in.

Niettegenstaande het verschil met de andere katholieke bladen was de toon van de HPBl op de gebruikelijke manier sterk defensief. Dat komt al naar voren in de specificatie van het doel van het blad. Dat doel is om op staatsrechtelijk en politiek gebied de revolutionaire en despotische doctrine van de valse staatswijsheid door de verknodiging van de principes van de ware vrijheid en van het ware recht te bestrijden<sup>395</sup>.

Over die vrijheid en dat recht, waar het program over spreekt, moeten hier twee dingen gezegd worden. Ten eerste worden beide onmiddellijk religieus gefundeerd.

Vrijheid en recht komen beide direct van God en dienen onafhankelijk van de staat te bestaan. De staatsmacht heeft slechts de plicht de werkelijkheid van beide te garanderen. Ten tweede worden met vrijheid en recht alleen de persoonlijke vrijheid en het prive-recht aangeduid. Maar dit betekent niet, dat de HPBl voor de liberale vrijheid van het individu opteert. Integendeel, vrijheid wordt primair en wezenlijk negatief benaderd, namelijk als de ruimte, waarbinnen de persoon zonder ingrepen van de staat in zijn rechts- en levenssfeer kan opereren. Maar waarbij dan onmiddellijk bedacht moet worden, dat het individu in die vrije ruimte zijn vrijheid alleen in een door God gegeven stabiele ordening dient te actualiseren<sup>396</sup>. Het is dus een kwalitatieve vrijheid. Wanneer de HPBl in het bijzonder, en het politiek katholicisme in het algemeen, om vrijheid vraagt, dan gaat het om de ruimte, waarin de staat geen zeggenschap heeft, en waarin het individu is opgenomen in grotere sociale verbanden, met name in het gezin en in de stand.

Het een en ander wordt wellicht nog wat duidelijker, wanneer we naar de staatsrechtelijke opvattingen van het blad kijken. Grondslag van die opvattingen is, dat alle vormen van openbaar gezag berusten op de eigen, door God geschapen natuurlijke macht van hen, die met het gezag bekleed zijn<sup>397</sup>. Dat houdt in, dat het gezag niet van onderop, van de kant van de geregeerden in een bepaalde vorm van machts-overdracht wordt geurged, maar in zichzelf legitiem is<sup>398</sup>. Voor de HPBl zijn dan ook gedachten als die van een sociaal contract, van volkssouvereiniteit, van wetgevende macht van het parlement, eenvoudigweg verwerpelijk<sup>399</sup>.

De vorm van het staatsstelsel, waarvoor de HPBl (en het politiek katholicisme in z'n geheel) koos, was de 'standische Monarchie', of eigenlijk beter de christelijk 'monarchisch-standische Verfassungsstaat'<sup>400</sup>. Dat de staat een christelijke staat moet zijn, is, zo weten we nu, vanzelfsprekend. Ook dat aan het hoofd van de staat een erfelijk monarch dient te staan, ligt voor de hand. Alleen zo wordt volgens het politiek katholicisme de continuïteit in het staatsstelsel gegarandeerd. En bovendien wordt het instituut van de gewijde monarch bij uitstek als de aardse uitdrukking van Gods koningschap gezien. Dat er een 'Verfassung', een constitutie, dient te zijn, lijkt op het eerste gezicht wat minder vanzelfsprekend. Voor de HPBl mag zo'n constitutie absoluut niet in liberale zin opgevat worden. De constitutie regelt niet de verhouding tussen de monarch en zijn individuele onderdanen, maar de verhouding tussen de monarch en de standen. Daarbij kunnen er dan nog binnen de HPBl en binnen het politiek katholicisme verschillende visies bestaan op de aard van die verhouding. De meest extreme visie, de visie die ook dominant is in de HPBl, beschouwt de standen in hun relatie tot de monarch eigenlijk als niet meer dan functies van de regeringsmacht van de monarch. De standen hebben dan enerzijds een relatief zeer grote eigen soevereiniteit, maar anderzijds geen zeggenschap in de regering. De constitutie legt alleen de verplichting voor de monarch vast om de standen te horen. Zij hebben voor wat betreft de regeringsmacht van de monarch zo al-

leen moreel gezag<sup>401</sup>. Een visie, die minder vaak voorkomt in de HPBl en in het politiek katholicisme staat wat vriendelijker tegenover een positief ingevulde standgebonden constitutionalisme. De constitutie legt dan een aantal politieke rechten van de standen vast (bijvoorbeeld een partieel wetgevend recht en het budgetrecht)<sup>402</sup>.

Het feit, dat die twee niet geheel uitgedifferentieerde visies binnen het politiek katholicisme kunnen bestaan, bevestigt, dat het politiek katholicisme op één hoofddoel, dat is de vrijheid van de kerk en op één subdoel, dat is de publieke representatie van de kerk gericht is. Want in beide visies wordt voorondersteld, dat de geestelijkheid één van de standen is. En in beide visies betekent de optie voor de 'standische Monarchie', dat tegelijkertijd twee extremen vermeden worden. Het ene extreem is dat van het 'absolutistisch-revolutionair systeem' van de 'Moloch-staat', die de rechts- en levenssfeer van het individu in zich opneemt en die - veel erger nog - geen vrije en zelfstandige kerk toelaat<sup>403</sup>. Zowel de vrije ruimte voor de geestelijkheid in de eerstgenoemde visie, als de politieke geprivilegieerde geestelijke stand in de laatstgenoemde visie, garanderen beide, dat de stand van de staatsdienaren niet in het kerkelijk leven ingrijpt<sup>404</sup>. Het tweede extreem is de absolute scheiding tussen kerk en staat. Daardoor zou de kerk de mogelijkheid ontberen om ook politiek een vorm van publieke representatie af te dwingen. In beide visies wordt dat verhinderd door de opname in de constitutie van de geestelijkheid als stand.

Een indicatie voor de eenzijdige gerichtheid op de verdediging van de vrijheid en het publieke recht van de kerk, is ook, dat in het politiek katholicisme het denken over de soort standen niet uitgekristalliseerd is. Het bleef steken in speculaties over een ordening, waarin standen zowel het karakter van geboortestanden als dat van beroepsstanden hadden<sup>405</sup>. De HPBl representeert in het algemeen een extreem soort politiek katholicisme. Het blad tendeeert naar het ideaal van de christelijk-germaanse staat van de middeleeuwen, wat het herstel van de drie geboortestanden zou inhouden: geestelijkheid, adel en als derde, de dienende burgerstand<sup>406</sup>. Maar, zoals gezegd, was dit in het politiek katholicisme één extreme opvatting. Het eigenlijke doel van het politiek katholicisme is in dit opzicht de ordening van de maatschappij in een hiërarchie van lagen, bekroond door de monarchie. Dat moest de garantie voor de uitsluiting van de bureaucratie zijn. De preciese bepaling van de soort van de standen heeft in deze periode van het politiek katholicisme kennelijk niet de eerste prioriteit.

De centrale ideeën, waardoor de HPBl geleid wordt, zijn van een specifiek romantisch-conservatieve aard. De ideeën van duur en continuïteit zijn met name van belang. Er heerst een grote voorliefde voor datgene wat historisch geworden is en een grote weerzin tegen alle gevolgen van de Franse revolutie op intellectueel en (kerk)politiek gebied. De blik van het blad is voortdurend naar het verleden gericht. Men vraagt zich in het gezicht van de wording van de moderniteit telkens af of er

in een vroegere tijd niet instituties waren, die betere geneesmiddelen zijn voor de kwalen van de nieuwe tijd. Daarbij past ook een afkeer van de doorwerking van het rationalisme op de verschillende gebieden. Het blad klaagt telkens over de verwerpelijke neiging om al het stabiele in beweging te brengen, te veralgemeniseren, te uniformeren en te 'kosmopolitiseren',<sup>407</sup>

Vanuit deze instelling wordt wellicht ook iets begrijpelijk van de strijd tegen de valse staatswijsheid, waarover zoals we al zagen, het program van het HPBl spreekt. De opkomst van de moderne staat betekent, aldus het blad, de gelijkschakeling en uiteindelijk de atomisering van alle individuen. De moderne staat kent geen onderdanen, die zich onderscheiden naar de aard van hun 'natuurwuchsigte Korporationen', maar slechts voor de wet gelijke staatsburgers. De wording van de moderne staat zal grote ontevredenheid onder de geatomiseerde massa teweegbrengen. En het resultaat zal het communisme zijn in de reeks van consequenties van het absolutistisch staatssysteem zal spoedig de 'Bundschuh' van het radicale communisme volgen<sup>408</sup>.

Het zal duidelijk zijn, dat al deze inzichten direct kunnen aansluiten bij de oerideeen van de traditionele klassen. Ook in sociaal-economisch opzicht is dat natuurlijk het geval. Ik noem een paar punten.

Het grondbezit is het fundament van samenleving en staat<sup>409</sup>. De versplintering en vernietiging van het grote grondbezit, het feit, dat de bodem niet langer aan families gebonden is, maar door de macht van het geld tot een handelswaar geworden is, is de bron van veel sociaal-economische ellende. De vrijheid van ondernemen dreigt het maatschappelijke gebouw te ruïneren. Het ergste gevolg van de vrije concurrentie is wel de moderne industrie. Welk doel moet de industrie dienen, zo vraagt Jarcke zich in het blad af. Zijn antwoord is, dat zij de consumptie verhoogt. En de consumptie? Die bevordert weer de industrie. Die duivelskring van vrije concurrentie, industrie en consumptie is voor Jarcke en de HPBl niets anders dan een tegennatuurlijke verschrikking, die slechts armoede, overbevolking en zedeloosheid bewerkstelligt. Zo worden de door sociale angst gedragen ideeën van de traditionele middenklassen door een katholiek (kerk)politiek orgaan als de HPBl uitgedrukt en opnieuw bevestigd.

Ik ben aan het einde gekomen van deze inleiding op de HPBl in de periode 1838 - 1848. Ik zal dit deel van deze subparagraaf niet met conclusies besluiten. Het ging uitsluitend om het laten zien van een paar kenmerken van het politiek catholicisme. Wel zal ik deze subparagraaf beeindigen met wat opmerkingen over het ambivalent karakter, dat juist de pers aan het politiek catholicisme geeft.

Toen boven de opkomst van het ultramontanisme ter sprake kwam, heb ik er al even op gewezen, dat het hier een wezenlijk anti-moderne beweging betrof, die met de modernste middelen haar doel wilde bereiken. Diezelfde ambivalentie schuilt ook in het gebruik, dat het politiek catholicisme van de pers maakt. Ik ga er iets dieper op in.

De opkomst van de katholieke pers is een onderdeel van de versnelling van de

'Leserevolution' die in de negentiende eeuw plaatsvindt<sup>410</sup>. Schat men, aldus Nipperdey, grofweg de verhouding van niet-lezers tot potentiële lezers omstreeks 1800 als 3 : 1, in de periode tot 1870 draait die verhouding zich om<sup>411</sup>. De 'Leserevolution' is bijvoorbeeld af te lezen aan de groei van het aantal boektitels. Tussen 1801 en 1828 is die groei 28%, en tussen 1828 en 1845 maar liefst 153% (1805: een produktie van 4181 titels; 1821: 4505; 1843: 14.059)<sup>412</sup>. En ondanks de belemmeringen en de censuur, die door de ambtenarenstaten in 'onze' periode aan de pers opgelegd worden, is de groei van kranten en tijdschriften navenant<sup>413</sup>.

De dragende sociale laag van de 'Leserevolution' en van de opkomst van de pers, is de burgerij. Het is voornamelijk de groep van de stedelijke, ontwikkelde burgerij, vanwaaruit deze ontwikkeling aanvankelijk wordt voortgedreven<sup>414</sup>. Het betreft dus een groep, waarin het katholicisme ternauwernood geworteld is.

In nog meer opzichten is de snelle ontwikkeling van de pers een burgerlijk fenomeen. Te denken valt bijvoorbeeld aan de innerlijke logica van het krantenbedrijf. Die dwingt tot massificatie, tot rationalisering en tot het gespitst zijn op actualiteit en verandering<sup>415</sup>. Allemaal zaken, die met de statische wereld, waarin de massa van de katholieken nog leeft, en waarnaar de katholieke élite zo verlangt, niet verenigbaar lijken te zijn.

Nog veelzeggender voor het burgerlijk karakter van de pers, is dat juist via de pers de publieke opinie als een maatschappelijke macht van betekenis wordt ingeschakeld. En het hoeft niet meer uitgelegd worden, dat dat nu juist iets is wat het politiek katholicisme sterk afkeurt. Daar komt nog iets bij. Het feitelijk bestaan van de pers als een middel om de publieke opinie te vormen en daardoor als maatschappelijk fenomeen te bevestigen, betekent, dat de gesloten kennisruimte, waarin de massa van de katholieken (behorend tot de traditionele klassen) leefden, beslissend open gebroken wordt. Immers, door het appel, dat een krant, een tijdschrift regelmatig op het eigen oordeel van de lezer doet, ervaart het individu, dat de verhouding tot de wereld en tot zich/haarzelf niet langer uitsluitend bepaald wordt door de macht van de in instituties belichaamde traditie. Niet langer is het voor het zelfverstaan van de traditionele klassen alleen de concrete gemeenschap (gezin, lokale gemeenschap, stand), de predikant of de pastoor, die de ideeën, waarden en normen doorgeven en toetsen.

En het waren burgerlijk-liberale impulsen, die tot de vorming van een publieke opinie en daarmee tot de instelling van de pers, drongen. Het begrip 'publieke opinie', zo maakt Habermas duidelijk, impliceert de wereld van het discussiërende, bereflecterende en 'rasonnierende' publiek. Elk individu is in zo'n wereld in beginsel geroepen om een openbaar gebruik van zijn/haar verstand te maken, dat wil zeggen, dat ieder in beginsel verondersteld wordt een 'publicist' te kunnen zijn<sup>416</sup>. Het verschijnsel publieke opinie veronderstelt een zekere vorm van publieke inter-



actie op basis van autonome individualiteit.

En juist die publieke interactie en de voorstelling van de autonomie, van het vrije gebruik van het verstand, passen in het geheel niet bij de oerideeën van de traditionele klassen en bij de voorstellingswereld van het politiek katholicisme. Maar juist het politiek katholicisme maakt volop gebruik van de pers als middel om de publieke opinie te vormen. Dat is weer een uitdrukking van het ambivalente karakter van het politiek katholicisme.

Het gebruik, dat een beweging als het politiek katholicisme maakt van de pers, geeft al iets aan van de dialectiek van de openbaarheid, waarop de jonge Marx - in het voetspoor van Hegel - al wees. Die dialectiek komt er simpelweg op neer, dat in de mate, waarin niet-burgerlijke maatschappelijke groeperingen in de sfeer van de openbaarheid dringen (via pers, partijen, parlement), het oorspronkelijk bevrijdende élan (in burgerlijke zin) verloren gaat en de openbaarheid zich tegen zichzelf keert<sup>417</sup>. In hoeverre het politiek katholicisme eraan meegewerkt heeft, om de ontplooiing van de openbaarheid te belemmeren, lijkt niet duidelijk. Wel duidelijk is, dat het politiek katholicisme zelf ambivalent stond tegenover het verschijnsel van de pers. In de HPBl en in andere katholieke bladen werd vaak geklaagd, dat de pers zich grotendeels in handen van de meest verdorven subjecten bevond, die, zelf religieus, zedelijk en economisch geruïneerd, op niets anders uit waren dan op verwarring en revolutie<sup>418</sup>.

Heel duidelijk komt de ambivalente houding van de katholieken naar voren in de houding tegenover persvrijheid en censuur. Nog in 1832 had de in kringen van het politiek katholicisme gezaghebbende encycliek 'Mirari Vos' persvrijheid ondubbelzinnig en zonder mogelijkheid tot uitwijken veroordeeld. De encycliek schrijft, dat men het '... waanzin zou kunnen noemen, ..., dat "vrijheid van geweten" voor iedereen opgeëist en gewaarborgd moet worden'<sup>419</sup>. De bandeloze vrijheid van denken en spreken en de zucht naar vernieuwing is uit den boze. Vandaar, dat de vrijheid van drukpers door Gregorius XVI wordt verworpen. Het is 'de onzalige, doemenswaardig en verfoeilijke vrijheid van de drukpers, om allerlei soorten geschriften te publiceren, ...'<sup>420</sup>. In de jaren dertig begint in het Duitse katholicisme de omslag. Vooral de Keulse gebeurtenissen maakten de leidende organen van het politiek katholicisme duidelijk, dat alleen door de vrijheid voor hun pers kerk en katholicisme verdedigd konden worden. De roep om afschaffing van de censuur werd vanaf die tijd steeds dringender<sup>422</sup>. Maar het mocht natuurlijk geen 'schrakenlose Pressefreiheit' zijn. De onbeperkte vrijheid, die de radicale liberalen voorstonden, moest verworpen worden<sup>423</sup>. Die bedreigde precies het ideaal van een geprivilegieerde katholieke kerk in een hiërarchisch in standen opgebouwde samenleving. Zo zien we ook op dit niveau een uitdrukking van de ambivalentie van de traditionele klassen: met behulp van moderne middelen, moest de continuïteit met het verleden bewaard blijven<sup>424</sup>.

In dit hoofdstuk zijn nogal eens de woorden 'romantiek' en 'romantisch' gevallen. In deze excursie wil ik een poging doen om die woorden wat te verduidelijken. Dat zal voornamelijk gebeuren door de aanduiding van een drietal hoofdmomenten van de romantische denkstijl, dus door de aanduiding van de manier, waarop romantici de waargenomen werkelijkheid verwerken<sup>425</sup>.

Maar verduidelijking is niet het enige en zelfs niet het belangrijkste doel van deze excursie. Het belangrijkste doel is om te laten zien, dat in de denkstijl van de Duitse romantiek in de eerste helft van de negentiende eeuw een zekere affiniteit lag met het politieke conservatisme en met de strengkerkelijke variant van katholicisme. Daarmee wil ik uiteindelijk plausibel maken, dat er voor katholieke denkers op hun beurt, een mogelijk aanknopingspunt lag om van de romantische denkstijl gebruik te maken.

In de voorgaande zinnen is over de romantiek eigenlijk al een beslissing gevallen. In de veel bediscussieerde kwestie of de romantiek nu in zichzelf meer een conservatieve en katholisierende tendens, dan wel meer een progressieve en revolutionaire tendens bezit, kies ik hier, voorzover het om de Duitse romantiek gaat, apriori voor de eerste opvatting. Op het moment is er slechts één overweging, die die opvatting kan ondersteunen. Ofschoon een aantal romantici zo omstreeks 1800 een groot enthousiasme voor de Franse revolutie ten toon spreidden, neigden ze vrijwel allen in en na de Napoleontische tijd naar conservatisme en katholicisme. Ik neem nu apriori aan, dat zij authentiek handelden. Authentiek dan hier in die zin, dat hun reactie in grote lijnen overeenkwam met de tendensen in de romantiek, waarvoor zij eens gekozen hadden.

Voor ik begin, nog één 'probleempje'. Op het eerste gezicht is het buitengewoon pretentius om zelfs te proberen om de romantische denkstijl te beschrijven. In de eerste plaats pretentius, omdat het om een verschijnsel gaat, dat een flink aantal decennia in beslag neemt: het hoogtepunt van de Duitse romantiek loopt zo van de jaren negentig van de achttiende eeuw tot ongeveer 1830, met een niet onbelangrijke uitloop naar het midden van de eeuw<sup>426</sup>. In de tweede plaats pretentius, omdat de Duitse romantiek zo'n universalistisch verschijnsel is: ze begon weliswaar als een vernieuwingsbeweging op esthetisch gebied, maar ze overschreed die grenzen al gauw. Er is niet alleen romantische filosofie, muziek, schilderkunst, maar ook romantische medische wetenschap, psychologie, natuurwetenschap, rechtswetenschap, politiek, en eigenlijk is er niets dat niet door de romantische geest doordrongen is<sup>427</sup>. In de derde plaats zou ik nog kunnen wijzen op de onoverzienbare zee aan literatuur over romantiek, in de vierde plaats op de bijzondere problemen bij de definiëring van de romantiek en natuurlijk ook nog altijd op de fundamentele problemen, die bij elke benadering van verschijnselen als romantiek, verlichting, re-

Tegenover al deze bezwaren kan ik slechts één overweging plaatsen: over de romantiek en de romantische denkstijl moet, wanneer het over de eerste helft van de negentiende eeuw gaat, toch gesproken worden. En het gebruik van die woorden zonder enige toelichting, zou of onnadenkend (en voor de lezer nietszeggend), of juist buitengewoon pretentiek (en voor de lezer evenzeer nietszeggend) zijn. Eenvoudigweg door het feitelijk voorkomen van de begrippen romantiek en romantische denkstijl en door de vaak oppervlakkig gesuggereerde verbanden tussen romantiek, conservatisme en katholicisme, ben ik dus genoodzaakt om te proberen tot een begripsbepaling van de romantische denkstijl te komen.

De onderstaande tekst zal uit twee delen bestaan. Omdat een denkstijl altijd gebonden is aan een sociale groep, zal ik eerst een paar opmerkingen maken over de sociale positie, die de Duitse romantici innemen (a). Ofschoon er geen direct causaal verband tussen de positie van een groep en de denkstijl gelegd kan worden, kan de positie wel wat inzicht geven in de inhoud van de denkstijl. Die inhoud wordt in het tweede deel vermeld (b).

(a) Wanneer we op zoek gaan naar de bepaling van de sociale positie van de romantici, ligt het voor de hand, dat we eerst even kijken naar de marxistische traditie. Deze studie wordt immers vanuit een marxistisch perspectief geschreven.

H. Mayer zet in een overzicht van het onderzoek naar de romantiek uiteen, dat Heine's duiding van de romantiek de hoofdtendens in het traditionele marxisme blijvend heeft beïnvloed<sup>429</sup>. Het betreft hier Heine's 'Die romantische Schule', een geschrift dat in 1836 in het Duits verscheen. In 1833 had Heine al delen ervan in het Frans en in het Duits gepubliceerd. Die Duitse uitgave uit 1833 is het bekende 'Zur Geschichte der neueren schönen Literatur in Deutschland'. 'Die romantische Schule' is een schitterend geschreven afrekening met alle schrijvers, die toendertijd in Duitsland de toon aangaven. Maar het kan niet als een geschiedenis van de romantische literatuur beschouwd worden. Het is een politiek pamflet, in de eerste plaats gericht tegen het despotisme in de Duitse 'Kleinstateerei' en in de tweede plaats tegen de feitelijke steun, die papen, jonkers en katholiek geworden romantici aan de reactie gaven<sup>430</sup>. De romantici worden geschetst als lachwekkende, maar gevaarlijke propagandisten van het jezuïtisme, waardoor de jeugd van Duitsland weer terug wordt gelokt in de 'Geisteskerker' van het katholicisme en daarmee in de intellectuele en politieke onvrijheid<sup>431</sup>.

Marx en Engels nemen, aldus Mayer, in essentie Heine's 'duiding' van de romantiek over<sup>432</sup>. En ook voor traditionele marxisten als Lukacs en Mehring geldt in het algemeen, dat de stootrichting van de romantiek zuiver regressief, tegen de vooruitgang in de geschiedenis op alle niveaus van het maatschappelijk gebouw was<sup>433</sup>. Een dergelijke 'duiding' van de romantiek is natuurlijk niet bevorderlijk voor de studie naar de oorzaken van ontstaan en ontwikkeling van de romantiek.

Maar met wat moeite is naast deze hoofdtendens in de marxistische traditie toch ook een ietwat genuanceerde duiding te vinden. Die duiding komt naar voren, waar zo nu en dan de romantiek niet meer kortweg als een ideologische uitdrukking van de reactie wordt gezien<sup>434</sup>, maar waar begrip groeit voor de anti-kapitalistische motivering van de romantici. Weiland signaleert dat zelfs bij Heine al, in het derde en laatstgeschreven boek van 'Die romantische Schule'<sup>435</sup>. Misschien was het, aldus Heine, bij enkele romantici, die het eerlijk meenden, de afkeer van het geloof in het geld en de weerzin tegen het egoïsme, die hen eerst er toe bewogen had om uit het heden naar het verleden, naar de restauratie van de middeleeuwen te vluchten<sup>436</sup>. En zelfs Lukács signaleert in de romantische neiging naar het pantheïsme een verkeerde vorm van protest tegen de burgerlijk-kapitalistische illusie van de harmonieuze werkelijkheid<sup>437</sup>. En Mayer is er zelfs in geslaagd om in een brief van Marx aan Engels uit 1868 een soortgelijke duiding te vinden: de romantische reactie op revolutie en verlichting was een geperverteerd, maar rechtvaardig verlangen naar de volkse maatschappelijke gelijkheid<sup>438</sup>.

In de traditie van het marxisme schijnt het helaas te blijven bij enkele van deze tekens, die op zich een meer genuanceerde benadering van de romantiek mogelijk kunnen maken. Daar komt nog een nadeel bij. De traditioneel marxistische visie heeft bijna uitsluitend een politieke interesse in het verschijnsel van de romantiek. De vraag naar het verband met de sociale positie wordt eigenlijk ternauwernood gesteld. Illustratief is hier weer Lukács. In zijn 'Die Zerstörung der Vernunft' beschouwt hij het denken van Schelling, de romantisch filosoof bij uitstek, als de eerste verschijningsvorm van het irrationalisme. Dat wil zeggen als een filosofische reactie op de voor het denken te snelle maatschappelijke ontwikkelingen<sup>439</sup>. Het romantisch filosofisch denken wordt daardoor gekenmerkt door motieven als: afkeer van logisch analyserend denken en van de dialectische rede, verheerlijking van de intuïtie, aristocratische kentheorie, afwijzing van de historische vooruitgang, vorming van mythen e.d.<sup>440</sup>. Maar ondanks Lukács' verzekering, dat het de klassensituatie en de klassenverbondenheid is, die beslist over de keuze tussen ratio en irratio, blijft het wezenlijk onduidelijk hoe de romantische filosofie van Schelling met de burgerlijke klasse samenhangt. Want dat de romantiek in sociaal opzicht een burgerlijk verschijnsel is, staat voor Lukács en voor de meeste traditionele marxisten vast. We komen bij Lukács niet meer te weten dan dat de bourgeoisie, die eigenlijk vóór 1848 een progressieve kracht zou moeten zijn, een pact met de overblijfselen van de feodaliteit heeft gesloten<sup>441</sup>. Binnen de bourgeoisie kunnen kennelijk zowel een progressieve als een reactionaire vleugel bestaan<sup>442</sup>. Weiland constateert dan terecht, dat Lukács de vraag naar de specifieke sociale betrekkingen van de romantiek ontwijkt. Datgene wat zijns inziens zou moeten gebeuren, is een historisch-sociologische specificering van de klassen en lagen van de maatschappij, waarin de romantiek groeit en inzonderheid van de plaats van de sociale dragers

Dat laatste zal ik nu hier proberen te doen. Maar vanzelfsprekend kan dat, gezien het nagenoeg geheel ontbreken van secundair bronnemateriaal in de marxistische of kennis sociologische traditie niet meer zijn dan het verschaffen van enkele aanduidingen, enkele suggesties met een hypothetisch karakter.

De eerste vraag is, wie waren de sociale dragers van de romantiek? Het antwoord kan vanzelfsprekend slechts globaal zijn. In de eerste decennia van deze stroming waren het voornamelijk leden van kleine, verspreid bestaande groepjes van jonge, relatief onafhankelijke kunstenaars en intellectuelen. De eerste generaties romantici, geboren zo tussen 1770 en 1780 waren afkomstig uit Noord-Duitsland en uit het Rijnland. Opvallend is, dat een meerderheid afkomstig was uit protestantse predikantenfamilies op het platteland of in kleine steden<sup>444</sup>.

Om hun positie in de samenleving te begrijpen, moeten we heel even terugdenken aan de grote sociaal-economische processen, waarvan de hoofdlijnen in hoofdstuk II geschetst zijn. Het proces van de geleidelijke overgang van een agrarische maatschappijformatie met een halffeodale produktiewijze naar een moderne maatschappijformatie met een kapitalistische produktiewijze, kreeg in de eerste decennia van de negentiende eeuw door de politiek geïnspireerde hervormingsmaatregelen sterke impulsen. Dat hebben we al gezien. Die hervormingen werden van bovenaf, door de staatsbureaucratieën ingevoerd. Maar dat betekent natuurlijk niet, dat er vantevoren, met name in het laatste decennium van de achttiende eeuw, al geen verschijnselen waren, die duiden op de desintegratie van de oude maatschappelijke structuren. De inkomsten van de handwerkers gingen juist in die tijd achteruit en voor velen was het al duidelijk, dat de opbouw van de maatschappij in standen al langer aan afbraak onderhevig was. Die tendentiele aantasting van de standenmaatschappij hield tenminste twee processen in: er is in de eerste plaats al iets te zien van een economische liberalisering, dus van dat complexe gebeuren, waarbij enerzijds de subsistentie-economie van 'Das ganze Haus' wordt opgebroken ten gunste van de mogelijkheid, dat individuen zich los van hun stand op het terrein van de economie bewegen, terwijl anderzijds die individuen onder een ander soort afhankelijkheid, die van het marktmechanisme kwamen te staan. Maar een dergelijk proces was in die tijd voordat de hervormingen goed op gang gekomen waren, voor de meeste mensen nauwelijks zichtbaar. Het was wat meer zichtbaar voor hen, die tengevolge van een tweede proces van de tendentiele aantasting van de standenmaatschappij, iets buiten de traditionele standen kwamen te staan. Die geleidelijke desintegratie van de standenmaatschappij betekende namelijk, dat ook op cultureel-ideologisch gebied de band van het individu met de standsgebonden traditionele krachten wat losser wordt. Er ontstaat op dat cultureel-ideologisch niveau een klein beetje ruimte voor mobiliteit. En die ruimte wordt benut door de eerste romantici. Veelal afkomstig uit families, waarin ontwikkeling in hoog aanzien stond, maar die toch diep geworteld

waren in het milieu van de traditionele middenklassen, waren zij de aangewezen figuren, die van de grotere culturele vrijheid gebruik konden maken. Zij waren de eersten, die toen zij in hun bestaan wilden voorzien als kunstenaar of intellectueel, de weliswaar nog geringe, maar toch aanwezige kansen op sociale mobiliteit benutten.

De romantici bezetten zo a.h.w. de ruimte boven, of zo men wil tussen, de traditionele standen. En wel tengevolge van de afbraak van diezelfde standenmaatschappij.

Nog op een andere manier is de positie van de romantici te benaderen. Grofweg gesproken kende Duitsland pas vanaf het midden van de achttiende eeuw het proces van de verburgerlijking van de esthetische cultuur. Dat wil zeggen, dat de kunst zich heel langzaam losmaakt van de binding aan hof, adellijke wereld en kerk<sup>445</sup>. Weliswaar moest bijvoorbeeld de literator nog heel lang als schoolmeester, leraar, professor of ambtenaar zijn brood verdienen, maar aan het eind van de achttiende eeuw was er toch iets fundamenteels veranderd in de positie van de kunstenaars. De kunstenaar was los geraakt van een herkenbare representatieve of liturgische functie aan hof of kerk, van een adellijke opdrachtgever of van een zeer bepaald publiek<sup>446</sup>.

Maar ondanks de vrijheid, die de kunstenaar gekregen had, was zijn positie tamelijk precair. Het functieverlies betekende, dat het produkt 'kunst' nu aan de openbaarheid, aan een in beginsel onbepaald publiek werd aangeboden. De kunstenaar kon nu niets anders doen, dan of zijn werk als koopwaar op een blinde markt te werpen, waarmee de waarde ervan in het vervolg zou afhangen van publieke erkenning en van het geld, of hij kon proberen onder een stelsel van opdrachten te werken<sup>447</sup>.

De onzekerheid, waarin de kunstenaar verkeerde, deze kennismaking met de vervreemding van de arbeid op cultureel niveau, bevorderde het gevoel van maatschappelijke vereenzaming, waar kunstenaars en 'vrije' intellectuelen ook werkelijk in verkeerden. Want enerzijds hadden zij ruimschoots deel aan de 'Bildung'. En 'Bildung' was in het Duitsland vanaf de late achttiende eeuw één van de kenmerken van de opkomende burgerlijke klasse<sup>448</sup>. Maar anderzijds waren zij op geen enkele wijze gelieerd met de sociale groepen, die dat andere kenmerk bezaten, namelijk bezit van macht of van economische goederen. De romantici hadden, juist ook door hun kleinburgerlijke achtergrond, geen band met adel en bureaucratie. De leidende groepen in de samenleving stonden onverschillig jegens hen<sup>449</sup>. En in eigenlijke zin hadden ze aanvankelijk ook geen bindingen met de in het begin van de negentiende eeuw nog zeer kleine groep van het 'Bildungsbürgertum'. Die groep verkreeg door inkomen (b.v. artsen, apothekers, advocaten) of door aanstelling (b.v. leraren, predikanten, professoren) langzamerhand een algemeen erkende maatschappelijk positie.

Zo verkeerden de romantici in een heel eigenaardige situatie. Enerzijds bevonden ze zich in een proces, dat de losmaking van de kleinburgerlijke achtergrond

leek te bevorderen, anderzijds werden ze niet geïnvolveerd in de leidende of opkomende maatschappelijke groeperingen.

Deze sociale positie van de romantici maakt een aantal overbekende kenmerken van de romantiek enigszins plausibel.

In de eerste plaats is daar natuurlijk bij de vroege romantici het gevoel van ontheemd-zijn, van vaderlandsloosheid en vereenzaming. Dat gevoel kon natuurlijk talloze vormen aannemen. Bijvoorbeeld de vlucht in de utopie en het sprookje, in het onbewuste en het imaginaire, in het geheimzinnige, in de kindertijd, in de natuur, de droom, de waanzin<sup>450</sup>. Hierin paste ook de welhaast religieuze functie, die aan de kunst toegekend kon worden. De kunst kan in de vroege romantiek gezien worden als een object van verering en pieteit, als orgaan van het goddelijke en daarmee als een gebied, waarin kunstenaar en beschouwer aan de eindige wereld ontheven zijn.

Maar de maatschappelijke positie van de romantici maakt ook plausibel, dat wanneer zij aan de concrete levensvoorwaarden dachten, waarin zij wilden leven, zij a.h.w. teruggedreven werden naar de kleinburgerlijke wereld, waaruit zij vandaan kwamen (en waarin hun ouders veelal een vooraanstaande plaats hadden ingenomen). De romantici meenden te weten, dat de redding van de vervreemding gelegen was in een eenvoudig, bescheiden arbeidzaam leven, dat zich afspeelde in de stadjes, die nog niet door de moderne tijd aangetast waren en waarin zij zelf opgegroeid konden zijn<sup>451</sup>.

Vandaar is begrijpelijk hoe zij vol heimwee naar het oude, nog niet door mechanisatie, arbeidsdeling en rusteloze handelsgeest aangetaste handwerk keken. D. Bansch laat zien hoe al in de vroege romantiek, Tieck en Wackenroder naar aanleiding van een bezoek aan een speldenfabriek in Neurenberg (1793), hun kritiek op het heden, op de tendens tot doorgaande arbeidsverdeling, niet zozeer in begrippen, maar veeleer beeldend, poëtisch uitdrukken. Het zijn vooral de verveling, de eenzaamheid en de vertwijfeling, die Tieck en Wackenroder signaleren bij de nieuwe vormen van arbeid<sup>452</sup>. Weliswaar was er in Duitsland nog geen sprake van industrialisatie, maar er was in de manufactuur en in enkele andere bedrijfstakken toch al iets van mechanisatie te merken. En juist de sociale positie van de romantici, enigszins op afstand van de traditionele leefwereld en toch niet in staat om zich in de andere leefwerelden te integreren, die hen in staat stelde om de eerste moderne vervreemdingsverschijnselen waar te nemen.

De kritiek van Tieck en Wackenroder verloopt echter via de religieuze verheerlijking van de kunst. Vanuit een sociaal-historisch perspectief mogen we dat echter interpreteren als een bevrijding in esthetische termen van de nieuwe komende Duitse werkelijkheid<sup>453</sup>. Een dergelijke interpretatie wordt ook onderschreven door de marxistische literatuurhistoricus C. Trager. Tegen de gebruikelijke marxistische duiding van de romantiek in, ziet hij de vroege romantiek een voorgevoel van de on-

menselijkheid van het naderbijsluipende nieuwe systeem. De romantiek wordt geïnspireerd door dezelfde geest van humaniteit, die ook bij de utopisch socialist en wat later bij de jonge Marx te vinden is<sup>454</sup>. Want aan de oorsprong van de romantiek ligt, aldus Trager, de worsteling om het probleem van de niet-vervreemde arbeid, om de integriteit en de ontplooiing van het menselijk individu<sup>455</sup>. Dat wordt uitgedrukt in het esthetiserend verlangen naar het herstel van de eenheid van mens en natuur, die de romantici juist vaak in het verleden dachten aan te treffen.

Een soortgelijke globale interpretatie van het zelfverstaan van de romantiek als hierboven is gegeven, geeft ook J.W. Oerlemans<sup>456</sup>. Zijns inziens kan het romantisch streven gezien worden als een verzet tegen het economisch en het ideologisch individualisme, dat de romantici in de samenleving waarnemen. Ofschoon er grote verschillen tussen de individuele en nationale vormen van romantiek bestaan, hebben alle romantici gemeen, dat ze een grote afkeer hebben van grootstedelijk leven, van mechanisering van de arbeid en van industrialisering. Allen keren zich tegen de ondergeschikking van waarden aan het economisch nut, tegen de reductie van de totale persoonlijkheid tot een deeltje van het arbeidsproces, en tegen het spookbeeld van een samenleving, waarin slechts gehalveerde, alleen op doelmatig handelen gerichte individuen, elkaar om een zo hoog mogelijk economisch profijt bestrijden. Dat geldt niet alleen voor duidelijk politiserende romantici als Adam Müller<sup>457</sup>, maar ook voor de meer esthetiserende figuren als de gebroeders Schlegel, Eichendorff, Morike en C. Brentano. Net zo'n grote afkeer als van het economisch individualisme, heeft de romantiek van het ideologisch individualisme. In dit verband doelt Oerlemans daarmee op het ontstaan van een onafzienbare menigte van opvattingen en zienswijzen, waaruit het op zijn eigen gezag teruggeworpen individu een keuze moet doen. Die situatie, waarin het uit de traditionele verbanden gestoten individu staat tegenover de vloed aan visies zonder enige samenhang, vergroot volgens de romantiek de vervreemding, de onmogelijkheid om nog op een positieve manier bij iets betrokken te zijn.

Tot zover deze zeer grove schets van de sociale positie van de romantici. Feitelijk ben ik ook al even ingegaan op de uitleg, die wij vanuit een sociaal-historisch perspectief aan de romantische duiding van de eigen positie kunnen geven. Die duiding vormt de motivering voor de verschillende momenten van de romantische denkstijl. Op en drietal van die momenten zal ik nu in het tweede gedeelte van dit excurs ingaan.

(b) Als eerste moment noem ik het individualiserend denken.

Het lijkt op het eerste gezicht opvallend, dat de romantiek, die zich zo verzet tegen economisch en ideologisch individualisme, zelf bij uitstek wel een verheerlijking van het vrije, artistieke scheppende individu schijnt te zijn. Dat aspect kan vooral in de vroege romantiek signaleerd worden. En het wordt wel enigszins begrijpelijk gemaakt door te wijzen naar de sociale positie van romantisch



kunstenaar Door het volstrekte isolement, waarin hij verkeerde, maakte hij zich tot een genie, tot een scheppend centrum van de wereld, dat alle dingen in de wereld alleen aanwezig ziet als bestaande voor de ontplooiing van de eigen creativiteit<sup>458</sup>. Carl Schmitt schrijft al begin jaren '20 van deze eeuw 'Alleen in een individualistisch uiteengevallen maatschappij kon het esthetisch producerende subject het geestelijk centrum in zichzelf verleggen, alleen in een burgerlijke wereld, die het individu in het gebied van de geest isoleert, het naar zichzelf verwijst en het de gehele last oplegt, die anders in een sociale ordening over verschillende functies hiërarchisch verdeeld was'<sup>459</sup>.

Het zojuist gegeven citaat komt uit Schmitt's klassieke werk over de politieke instelling van de romantiek. De grondslag van dit werk vormt de opvatting, dat het individualiserend denken feitelijk het enige, maar alles beslissende wezenskenmerk van de romantiek is. Algemeen aanvaard wordt, dat Schmitt in ieder geval een zeer belangrijk moment van de romantiek heeft opgespoord. Ik ga daarom even op zijn hoofdgedachte in.

Schmitt's punt is, dat elke poging om het wezen van de romantiek af te lezen aan bijvoorbeeld een bepaald soort objecten, of aan thema's, of aan een aantal centrale ideeën, of aan het feit, dat de romantiek niets met classicisme of Aufklärung te maken heeft, tekort moet schieten. De veelheid aan objecten en thema's, de openheid voor talloze ideeën en de universaliteit van de romantiek maken zo'n materiele bepaling van het wezen ervan onmogelijk.

Schmitt wijst dan allereerst op de aanspraak van de romantiek om ware, echte en universele kunst te zijn<sup>460</sup>. Tot op zekere hoogte sluit Schmitt's waarneming aan bij wat Hermann August Korff, eveneens een groot kenner van de romantiek, als het organiserend principe van de romantiek ziet. Dat principe is volgens Korff het primaat van de fantasie<sup>461</sup>. De wereld is voor de geïsoleerde romanticus in beginsel één groot onoplosbaar raadsel. Dat wat wij zien, is slechts de oppervlakte, de verschijning van het raadselachtig leven, dat wij met ons verstand een beetje aftasten kunnen. Niet met het verstand, maar alleen via de in esthetische vorm gegoten fantasie kunnen we volgens de romantici tot het raadsel van de wereld doordringen.

En hier ligt volgens Schmitt een eerste aanwijzing om bij de ware aard van de romantiek te komen. De romantiek verplaatst zijns inziens de intellectuele, op begrip van de wereld gerichte produktiviteit in het esthetische, in kunst en in kunstkritiek, en van daaruit worden dan alle andere gebieden verder bekeken. Daardoor wordt de kunst feitelijk verabsoluteert, al het ideale, religie, kerk, natie, staat wordt opgenomen in de stroom van de universele kunst. Het artistiek zelfbewustzijn wordt onmatig uitgebreid. Maar met de verabsolutering van de kunst, wordt die tegelijkertijd ook geproblematiseerd. Want de verabsolutering sluit een nauw omschreven vorm van de kunst juist uit.

De verabsolutering van de kunst betekent, dat alle religieuze, morele, politie-

ke en wetenschappelijke aangelegenheden feitelijk dienstbaar worden aan de esthetische produktiviteit van het gehypertrofeerde ego. En precies hier komt Schmitt tot zijn eigenlijke punt. Dat de romantici bij zo'n hypertrofiering van het ego komen, is volgens Schmitt alleen op het niveau van de metafysiek te duiden. De Aufklärung heeft de absolute basis van de wijsgerige ontologie vernietigd en één van de mogelijke antwoorden daarop, is volgens Schmitt de romantiek<sup>462</sup>. Die accepteert primair de door de Aufklärung bewerkstelligde scheiding tussen denken en zijn, tussen leer en leven, maar plaatst vervolgens de nieuwe absolute basis van de ontologie in het ego.

Wat er ook van deze metafysische duiding waar mogen zijn, van belang is Schmitt's karakterisering van de denkstijl. Hij noemt de romantiek een 'gesubjecteerd occasionalisme'. In de occasionalistische filosofische systemen is God zijns inziens de absolute instantie, waarvoor alles wat zich in de wereld afspeelt, 'occasio' is, aanleiding, toeval, voor het handelen. In de romantiek neemt nu het menselijk subject de plaats van God in<sup>463</sup>. Nu kan alles tot 'aanleiding' worden voor het romantisch individu. Alle aspecten van maatschappij en geschiedenis kunnen in de romantiek getransformeerd worden tot een aanleiding voor het ervaren van de vrijheid van het individu. Romantiek is volgens A. von Martin, die hier Schmitt op de voet volgt, niets anders dan het voortdurend in zich opnemen van al het objectieve in de subjectiviteit<sup>464</sup>. De romantische universaliteit is niets anders dan de universalisering van het individuele moment. Alles dient 'Gefühl und Anschauung' van het individu, teneinde de absolute vrijheid te ervaren en te bevestigen. En om dat te bereiken is de romanticus in laatste instantie uit op de ervaring van het oneindige, het universum. Vandaar de permanent zoekende instelling, de fascinatie voor de roes en de droom, voor sprookjes en voor het spel, kortom voor alles, dat de beperkingen van het eindige voor de romanticus opheft<sup>465</sup>.

Nu wordt in de optiek van Schmitt ook duidelijk, waarom alle pogingen om de romantiek op een inhoudelijk wezenskenmerk vast te leggen, onmogelijk is. Het formele kenmerk van de romantiek is juist, dat ze zich zelf tegen alle bepalingen verzet. De romanticus kan van alles gebruik maken, om boven elke bepaling, elke grens uit te komen.

Hier ligt nu wel een probleem. In de inleiding van dit excurs heb ik aangenomen, dat de romantiek - voorzover het de Duitse variant ervan betreft - in zichzelf een conservatieve en katholiserende tendens heeft. Het individualiserend denken, in de termen van Schmitt, het gesubjectieerd occasionalisme, lijkt dat op het eerste gezicht tegen te spreken. A. von Martin wijdt daar zelfs twee artikelen aan. Volgens von Martin schuilt er in de romantiek enerzijds wel een duidelijk herkenbare religieuze drang, een heimwee naar het goddelijke, maar anderzijds verhindert het gesubjectieerd occasionalisme ten enen male, dat die drang bevredigd wordt<sup>466</sup>. De religieuze romantiek kan zijns inziens slechts ademen in een individueel enthousias-

me, dat nooit iets objectiefs kan erkennen, dat geen 'Gesetz' kan verdragen<sup>467</sup>. Voor de romantiek kan geen objectieve van bovenaf ingestelde ordening gelden<sup>468</sup>. Ze is in essentie revolutionair en anti-katholiek ingesteld. Revolutionair omdat de romantiek een nieuwe levende en telkens veranderende zedelijkheid wil plaatsen tegenover elke voorgegeven moraal. Anti-katholiek, omdat de romantiek ten diepste geworteld is in de protesthouding van het protestantisme. Het feit, dat zoveel romantici juist naar conservatisme en katholicisme neigen, 'verklaart' von Martin uit het extreem-radicaal karakter van het protest, dat de romantiek tegen alle voorgegeven ordeningen inbrengt. Want zijns inziens is de romantiek weliswaar geworteld in het protestantisme en in de daarin besloten verheerlijking van de vrijheid van het individu, maar zoals elk radicaal protest op den duur zich tegen zichzelf keert, zo keert de romantiek zich ook tegen de verburgerlijking van de revolutie en tegen het nuchtere, onpoetische, artistiek steriele protestantisme<sup>469</sup>. De romanticus kan geen binding erkennen, aldus von Martin, geen God, die zich van buiten de wereld naar de wereld wendt, geen eenmalige openbaring, geen middelaar en natuurlijk ook geen kerk. Dat de romanticus naar het katholicisme neigt, komt voort uit een misplaatste behoefte aan oppositie, of uit het esthetisch verlangen naar schoonheid, of uit de principieel niet te stillen heimwee naar eenheid en geborgenheid. Daarom onderscheidt von Martin tussen de katholiserende romantiek, die niets met het ware katholicisme van doen heeft, en het ware katholicisme met een romantische inslag. Het laatstgenoemde katholicisme erkent de waarde van de fantasie, hecht veel betekenis aan het gevoel voor het heilige geheimenis en het mysterie van de religie, maar plaatst fantasie en gevoel niet als bij de uitsluitend romantische religiositeit op de troon. Bij het ware katholicisme blijven fantasie en gevoel binnen de objectieve, hogere ordening<sup>470</sup>. En dat houdt volgens von Martin in, dat men telkens hoogst onromantisch buigt voor het gezag van de goddelijke wetgeving in zaken van geloof en zede<sup>471</sup>.

Er is natuurlijk wel wat af te dingen op de visie van von Martin. Ik doel dan hier niet op het hoogspeculatieve karakter van zijn overwegingen of op de simplificerende beoordeling van protestantisme en katholicisme. Het belangrijkste bezwaar is in dit verband, dat hij a.h.w. strikt fenomenologisch argumenteert. Alleen daardoor kan hij menen, dat romantiek aan de ene kant en conservatisme en katholicisme aan de andere kant door een onoverbrugbare kloof van elkaar gescheiden zijn. Daarbij maakt hij dan de fout, dat hij feitelijk het formele kenmerk van de instelling van het romantisch subject toch gelijk stelt aan het materiele kenmerk van de romantiek, nl. aan de idee, dat niets in de romantiek onder een positief gezag kan staan. Daardoor sluit hij de mogelijkheid uit, dat de romantische instelling zich a.h.w. logisch-dialectisch opheft. Anders gezegd: hij sluit uit, dat de romantische instelling zichzelf ad absurdum voert en dat de romanticus tot de ontdekking komt, dat datgene wat hij zoekt alleen in een autoritatieve ordening als bijvoorbeeld die

van de katholieke kerk te vinden is<sup>472</sup>. Alleen door zo strikt fenomenologisch te redeneren kan hij de gedachte vermijden, dat de eigen consequentie van het radicaal individualiserend denken de onderschikking aan een autoritatieve ordening is. Bij de invoeging van de romantiek in een autoritatief systeem, behoeft er dus niet noodzakelijk sprake te zijn van een breuk met de oorspronkelijke romantische instelling, maar kan er sprake zijn van een logisch-dialectische consequentie, van een openbaar worden van wat al tendentieel in de romantische instelling verborgen lag.

En dat het laatste niet geheel onwaarschijnlijk is, kan wat steun ondervinden, wanneer we even aan de sociale positie van de romantici denken. Zij waren weliswaar de eerste produkten van het proces van individualisering, maar juist doordat zij de eerste en geïsoleerde produkten waren, lag het voor de hand, dat zij zo sterk naar inordening verlangden.

In de weergave van het derde en laatste moment van de romantische denkstijl zal ik nog op het verlangen naar inordening terugkomen.

Het tweede moment van de denkstijl is dat van het kwalitatieve en dynamische denken.

Eén van de meest in het oog springende formele kenmerken van het romantisch denken, is het voortdurend pogen om verstand en gevoel te verenigen<sup>473</sup>. De romanticus wil alle menselijke vermogens verenigen om in de omgang met de werkelijkheid alle onscheidbare aspecten in zich op te kunnen maken<sup>474</sup>. De romanticus ervaart wel de tegenstelling tussen aan de ene kant het verstand, dat slechts gericht is op de objectiverende en mechanische systematisering van kwantitatief verschillende eenheden, en aan de andere kant het gevoel, maar hij is constant erop gericht om die tegenstelling te overbruggen. En juist door het verstand en het gevoel te verbinden, wordt de werkelijkheid, waarvan de mens deel uitmaakt, voortdurend kwalitatief verhoogd, verkrijgt niet alleen de werkelijkheid buiten het subject, maar ook het subject, in de verbondenheid met de zogenaamde objectieve werkelijkheid een uniek karakter. Het gevoel is immers bij uitstek het vermogen, dat zowel de betrokkenheid van het subject bij het object, als de ervaring van de uniciteit van het subject bewerkstelligt. Zo krijgen alle dingen in het romantisch perspectief een unieke kwaliteit.

Het romantisch denken wordt onderbouwd door een mens- en wereldbeschouwing. En eigen aan de romantici wordt die beschouwing meer beeldend weergegeven dan filosofisch uitgewerkt. De wijze waarop die mens- en wereldbeschouwing in de vroege romantiek gestalte krijgt, geeft aan, dat het bij hen ook om een vorm van cultuurkritiek ging. Het verzet namelijk, tegen het proces van individualisering vindt bij hen een uitdrukking in de telkens opnieuw verwoorde overtuiging, dat de werkelijkheid ten diepste een levende, dynamische werkelijkheid is, waarin alle entiteiten weliswaar kwalitatief onderscheiden, maar toch ten diepste met elkaar verbonden zijn. En het beeld, dat daarvoor het best geschikt is, is zoals bekend het beeld van de ontwikkeling van de werkelijkheid als een natuurlijk organisme. Over

het beeld van het organisme, zal hieronder nog iets gezegd worden. Eerst een moment iets over het cultuurkritische karakter van de romantiek.

Voor een pur sang romanticus als Novalis was er oorspronkelijk een eenheid van mens en natuur<sup>475</sup>. Die oorspronkelijke eenheid is echter in de geschiedenis verbroken. Alle romantici waren diep beïnvloed door Goethe, die voor hen de oude gedachte van de breuk van de eenheid in polariteiten van licht en duisternis, geest en materie, ziel en lichaam, denken en zijn, de 'notwendige Doppelingredienzen des Universums', weer tot leven gebracht had<sup>476</sup>. In de oorspronkelijke toestand was de mens nog één met zichzelf en met de hem omgevende wereld. Kennis en natuur vielen nog samen. De scheiding nu tussen mens en natuur is in de wereld gekomen door de reflectie. Die bewerkte een 'Alienation', een vervreemding zowel van de mens van zichzelf, als van de natuur. Stonden in de oorspronkelijke toestand de dingen in hun totaliteit voor ons, maar op een verwarde, niet onderscheidende manier, zo zagen wij na de breuk van mens en natuur de dingen van elkaar gescheiden en slechts onder een enkel aspect. Onze kennis was nu wel duidelijk, maar hopeloos geïndividualiseerd. In de nieuwere tijd heeft volgens Novalis vooral de instrumentele kennis, die slechts delen van de natuur kan kennen en de natuur opgebouwd ziet uit een mechanische verbinding tussen dode, van hun levenskracht beroofde dingen, de vervreemding bevorderd. Uitgaande van deze 'cultuurkritiek' zien de romantici zich nu bij uitstek als degenen, die de scheiding tussen de dingen ~~weg~~ ongedaan moeten maken en het perspectief op het geheel nu op een nieuwe manier moeten laten zien.

En dat de romantici dit perspectief konden ontvouwen, rechtvaardigden zij zelf met de gedachte, dat de mens weliswaar door zijn toenemende verwijdering van de natuur steeds meer ontwortelt, maar dat hij/zij toch in zichzelf de bestemming heeft om de eenheid opnieuw te bereiken. Want ten diepste, op ontologisch niveau, is het universum een organisme, waarvan elk lid weliswaar begrepen is in een proces van individualisering, maar waarvan elk tegelijkertijd met de andere leden samenhangt, zoals een vinger van de mens met zijn lichaam en de mens zelf weer met de natuur<sup>477</sup>.

Dit type van denken is zowel op eenheid gericht, integrerend - waarover zo direct meer - als dynamisch. Want het leven, dat zich organisch ontvouwt en dat een beeld is voor de ontwikkeling in de werkelijkheid, is niet een in zich rustend zijn of een rechtlijnig voortschrijden, zoals dat in de Aufklärung het geval is, maar een voortdurend voortbrengen en worden. Het leven is een ononderbroken, uit één bron voortkomende stroom<sup>478</sup>. En op alle niveaus, bijvoorbeeld op het niveau van het ontstaan van de natuurlijke soorten, en op het niveau van de geschiedenis van de menselijke soort herhaalt zich wezenlijk hetzelfde triadische proces, dat we al op ontologisch niveau aangeduid hebben: eerst is er eenheid in de kiem, dan splitsing en individualisering, waarna de nieuwe eenheid komt<sup>479</sup>. Daarbij kan de romantiek de nieuwe eenheid globaal gesproken omvatten als het herstel van de oude eenheid<sup>480</sup>, maar ook als een nieuwe, door de geschiedenis van de ontwikkeling verrijkte een-

heid<sup>481</sup>. Een precies bepaalde theorie hoe de ontwikkeling, waarover de romantici zo vaak spreken, voorgesteld moet worden, ontbreekt<sup>482</sup>.

Vooral aan dit tweede moment van de romantische denkstijl, het kwalitatieve en dynamische denken, kunnen we zien, dat de Duitse romantiek een zekere affiniteit heeft met het politiek conservatisme<sup>483</sup>. Ik noem een paar aspecten.

Allereerst is daar de romantische aandacht voor de uniciteit van personen, van sociale instituties als staat en gezin, en ook voor zaken<sup>484</sup>. Die aandacht kon heel goed een rechtvaardiging vormen voor de conservatieve klemtoon op het concrete<sup>485</sup>. Bij een man als Adam Müller, de romantisch angehauchte conservatieve denker, is het heel duidelijk, dat het romantisch accent op de uniciteit van de persoon<sup>486</sup>, gebruikt kan worden om zich tegen de 'Gleichmacherei' te verzetten. Müller richt zich tegen het schrikbeeld van een maatschappij, waarin de sociale gelijkheid is afgedwongen, en waarin elk individu zonder de beperkingen van zijn stand vol grenzeloze begeerte en arm tegelijk, streeft naar de absolute gelijkheid van allen en tegelijkertijd naar de macht over allen. Voor Müller was het aan het begin van de negentiende eeuw duidelijk, dat met de algemene gelijkheid, die de burgerlijke maatschappij zal brengen, ook de algemene vijandschap van individuen zal beginnen<sup>487</sup>.

Een tweede, direct met het voorgaande verbonden aspect, is de romantische afkeer van het instrumentele denken. Vooral waar het instrumentele denken volgens de romantici uitsluitend op het nut gericht is en op de poging om vanuit het menselijk verstand de los van elkaar staande elementen van de werkelijkheid systematisch te reconstrueren, kon de romantiek een ondersteuning zijn van het politiek conservatisme<sup>488</sup>. Vanuit de intuïtie van de oorspronkelijke eenheid van natuur en geest, stelden de romantici zich tot taak om in hun denken met de dingen mee te 'beleven', om de in de dingen belichaamde levenskrachten te ervaren<sup>489</sup>. En dat streven sluit volgens de romantici het construerend verstandelijk denken uit. Vooral waar het de politieke geschiedenis betreft, gaat dit op. Zo schrijft Novalis over de omgang met de politieke geschiedenis (bij wijze van uitzondering een niet vertaald citaat): 'Oh! dass der Geist der Geister euch erfüllte und ihr abliesset von diesem törichten Bestreben, die Geschichte und die Menschheit zu modeln und eure Richtung ihr zu geben. Ist sie nicht selbständig, nicht eigenmächtig, so gut wie unendlich liebenswert und weissagend? Sie zu studieren, ihr nachzugehn, mit ihr gleichen Schritt zu halten, gläubig ihren Verheissungen und Winken zu folgen - daran denkt keiner'<sup>490</sup>.

Als derde aspect van het kwalitatieve en dynamische moment van de romantische denkstijl noem ik dan nog de tijds- en geschiedenisbeleving van de romantiek. Werd aanvankelijk het begrip 'organisme' alleen op de natuur toegepast, al heel gauw werd het uitgebreid tot politiek en geschiedenis. En vooral op het laatste terrein is het begrip van belang. De organologische denkwijze maakt daar een aantal opvattingen over tijd en geschiedenis mogelijk. Bijvoorbeeld de opvatting, dat de ge-

schiedenis een proces is, dat verloopt volgens een eigen innerlijk levensprincipe<sup>491</sup>. De geschiedenis is daarmee gekarakteriseerd als een gebeuren, waaraan door bewuste menselijke ingrepen eigenlijk niet getornd kan worden. Voorts staat de organologische beschouwingswijze toe, dat in de geschiedenis telkens overgangen plaatsvinden, niet slechts in de zin, dat alles wat leeft, eens moet sterven, en juist door dat sterven aanzijn geeft aan iets nieuws, maar ook in de zin, dat elk verschijnsel binnen het geheel in de loop van zijn geschiedenis een andere functie - via progressie of regressie - kan verkrijgen. Zeker zo belangrijk is de implicatie van de organologische kijk op de geschiedenis, dat de beschouwer altijd zelf betrokken is in het historisch proces. Op elke plaats van het gehele organisme heeft de mens, elk op zijn eigen onvervangbare wijze, deel aan het gehele levensproces. En zonder te kunnen pretenderen de loop van de geschiedenis in zijn hand te kunnen nemen, kan het romantisch subject juist door zijn participatie aan de geschiedenis toch het verleden herbeleven. De romantiek heeft met betrekking tot het verleden vaak het gevoel van het *déjà vécu*, van de herbelevens<sup>492</sup>. Maar bovenal maakt de organologische visie zowel de verandering als de duur, dus de continuïteit in de geschiedenis mogelijk. Daarin ligt natuurlijk bij uitstek de mogelijkheid voor aansluiting bij de conservatieve oeridee<sup>493</sup>. Waarbij nog wel vermeld moet worden, dat verandering in de romantiek zowel in de zin van een geleidelijke evolutionaire verandering gedacht kan worden en waarbij de oorsprong telkens op een hoger niveau opgenomen wordt, als ook in de zin van een terugkeer gezien kan worden. Het eerste is bijvoorbeeld bij Novalis het geval, het tweede bij Friedrich Schlegel (bij Schlegel al in de periode, waarin de intellectuele voorbereiding tot de overgang naar het katholicisme gelocaliseerd moet worden, de jaren 1802 - 1808<sup>494</sup>). In de romantiek ligt dus zowel de mogelijkheid tot wat Epstein noemt, een gematigd-dynamisch hervormingsconservatisme, als de mogelijkheid tot een zuiver reactionair conservatisme<sup>495</sup>.

Het derde en laatste moment van de romantische denkstijl, dat hier ter sprake zal komen, is dat van het integrerend denken.

In het voorgaande is eigenlijk het romantisch streven naar het meebeleven van de aan alle werkelijkheid ten grondslag liggende eenheid telkens ter sprake gekomen. Voor de romanticus is immers het leven, dat door de werkelijkheid pulseert, één en ondeelbaar<sup>496</sup>. Daarom bestaat er vanaf het begin een sterke tendens in de romantiek om de veelheid aan verschijnselen, die onder een groot aantal aspecten bekeken kunnen worden, bij elkaar te halen. Er is een neiging tot de integratie van, of zo men wil een opheffen van de grenzen tussen kunst, religie, filosofie, politiek en leven.

Sociaal-psychologisch correspondeert het verlangen naar eenheid met de grote participatiebehoefte van de romantici<sup>497</sup>. Losgemaakt uit de beslotenheid van hun kleinburgerlijke wereld, en niet geïntegreerd in de nieuwe wereld, verlangden de romantici naar participatie, naar de opname in een groter geheel. De tragiek van

hun situatie was, dat zij met al hun benadrukking van de unieke individualiteit, tegelijkertijd leden aan het isolement, dat het individuele bestaan opleverde. De nieuwe vrijheid, die zij tot op zekere hoogte op de traditionele wereld veroverd hadden, bekleemde de romantici. In hun perspectief was alleen het overkoepelend geheel werkelijk vrij. Het individu kon, zo werd vooral in de latere romantiek benadrukt, zijn vrijheid slechts in het geheel beleven. Pas dan had de romanticus deel aan de volmaaktheid van het geheel. Op een hoog-abstrakte, maar toch duidelijke wijze kan bijvoorbeeld F. Schlegel schrijven, dat de ware vreugde pas ontstaat door het verliezen en vergeten van de persoonlijkheid, door het opheffen van de beperkingen van het bewustzijn. Want wanneer alle scheiding opgeheven is, en alles vermengd en verbonden is, pas dan worden we verplaatst in de vreugdevolle deelname aan de oneindige volheid<sup>498</sup>.

De zo duidelijke gerichtheid op integrerend denken in de romantiek, geeft wel een bijzondere spanning in de romantiek aan. Want hoe verhoudt zich de aandacht voor de veelheid aan individuele en onderscheiden entiteiten met het streven om daarin een eenheid te zien? De spanning, die door dit probleem veroorzaakt wordt, drukt zich uit in het door de romantiek nooit geheel opgeloste vraagstuk van het systematisch denken. Aan de ene kant verwierp de romantiek de gedachte van een gesloten systeem, waarin de elementen via causale relaties met elkaar verbonden waren. Aan de andere kant vroeg het integrerend denken echter om een zekere verbinding van alle verschijnselen. Volgens F. Schlegel is het dan ook voor de geest in gelijke mate dodelijk om een systeem en om geen systeem te hebben<sup>499</sup>. Schlegels intellectuele inspanningen staan daarom voor een belangrijk deel in het teken van de - uiteindelijk mislukte - pogingen om die twee eisen op één of andere wijze te verzoenen. En natuurlijk speelt daarbij het begrip 'organisme' een belangrijke rol. Het open systeem, waar Schlegel voor opteert, is een organisch geheel. Daarbij maakt hij gebruik van de algemeen erkende gedachte, dat de natuur een organisch geheel is, waarin een oneindige veelsoortigheid aan vormen verbonden is in de eenheid van een omvattend principe<sup>500</sup>. Schlegel komt echter niet veel verder dan het postuleren van een open systeem. Een open systeem is zijns inziens een algemeen in zichzelf gelede 'Allheit' van wetenschappelijke stof, waarbij de afzonderlijke elementen in een continue wisselwerking en organische samenhang met elkaar staan<sup>501</sup>. En 'Allheit' is een in zichzelf voltooide en verenigde eenheid. Meer dan een bij elkaar zetten in één bepaling van 'systeem' is dit echter niet.

De intentie bij dit alles is echter wel duidelijk. Een organisch geheel, aldus Schlegel, is dan voor het denken gegeven, wanneer de tegenstelling tussen 'oneindige volheid' (= de oneindige veelheid aan individuele entiteiten) en 'oneindige eenheid' in een harmonische verhouding tot elkaar gebracht en zo in een opgeheven toestand verder bestaan. Streven naar integratie, naar harmonie, daar draait in dit verband alles om. Tegenstellingen bestaan voor Schlegel slechts om opgeheven



te worden. Elke strijd, elk dualisme, elke antinomie, heeft alleen bestaansrecht teneinde in een harmonieuze eenheid over te gaan<sup>502</sup>.

Het zoeken naar de eenheid van alle verschijnselen, geeft de sterk religieuze inslag van de romantiek aan. Al in de vroege, sterk esthetiserende romantiek wordt de hele natuur en de hele wereld opgevat als een door God geschapen kunstwerk<sup>503</sup>. In het algemeen geldt voor alle Duitse romantici, dat ze er naar neigden om in de natuur en in het menselijk leven een alle antithesen omvattende, in God gefundeerde eenheid te vinden, die aan de chaotische en paradoxale wereld zin en doel gaf<sup>504</sup>. Bij een man als F. Schlegel lag in de religie, in de idee van de godheid, zowel de hoop besloten op de redding van het individu uit zijn egocentrisch individualisme, als de hoop op de uiteindelijke hereniging van kunsten, wetenschappen en politiek<sup>505</sup>.

Over die romantische godheid hier een drietal opmerkingen<sup>506</sup>. God is voor de romantici iets positiefs. Hier moet dat positieve van God dan verstaan worden als een gegeven grond van alle denken en zijn, een grond, die geen verdere verklaring nodig heeft. De wereld zou geen levende eenheid zijn, indien er geen middelpunt zou zijn, die haar bij elkaar houdt en die haar bezielt met een eenheidsscheppende kracht. Dat was de eerste opmerking. De tweede opmerking is, dat het romantisch godsbeeld niet, zoals zo vaak gedacht wordt, pantheïsme impliceert. God is niet identiek met de wereld, hij is wel middelpunt van de wereld en tegelijkertijd omvat en draagt hij de wereld. God is in alles, maar niet alles is God. De romantiek staat daarmee een vorm van entheïsme voor. De derde opmerking is, dat de romantici ook geen uitsluitend spiritualistisch godsbeeld hebben. God is weliswaar geest, maar hij is niet zonder natuur, net zomin als de mens, die naar het beeld Gods geschapen is, zonder lichaam kan, zo kan ook God niet zonder natuur gedacht worden.

En op dit laatste punt komt natuurlijk het katholicisme in beeld. God is natuur, is mens geworden in Christus. En het voortlevende geestelijke beginsel, dat Christus is, is 'natuur' geworden in de kerk. En welke kerk kan dat anders zijn dan de katholieke kerk, de kerk, waarin nog de herinnering leeft aan die tijden, waarin er nog één christenheid, één gemeenschappelijke interesse, één geestelijk rijk was (Novalis)<sup>507</sup>.

Voor vrijwel alle Duitse romantici is het zonneklaar, dat alleen de katholieke kerk de integrerende functie kan volvoeren, waarnaar ze op zoek zijn. F. Schlegel kan hier als een heel duidelijk voorbeeld gelden. Alleen de katholieke kerk kan de mens terugvoeren naar God, naar het lang gezochte eenheidspunt<sup>508</sup>. Het protestantisme heeft slechts strijd en desintegratie gebracht voor Schlegel en voor vele andere romantici, is de logische orde in de lijn 'reformatie - verlichting - revolutie - liberalisme/individualisme' zonder meer vanzelfsprekend<sup>509</sup>. Voor Schlegel is de katholieke kerk dat grote en goddelijke lichaam, dat alle andere maatschappelijke verhoudingen omvat, hen beschermt, hen pas eigenlijk de kroon opzet en hen de

kracht van de eigen wijding meedeelt<sup>510</sup>. Want, let wel, de terugkeer naar de kerk, is de terugkeer naar de grond, het éénheidspunt van alles wat in de wereld voorhanden is. Zo betekende de bekering tot het katholicisme voor Schlegel en andere romantici niet slechts een innerlijk religieuze verandering, maar tegelijkertijd een restauratief cultuurprogramma, een oproep tot de verwerkelijking van een alles omvattende christelijk-katholieke ordening van de maatschappij<sup>511</sup>.

Met de opname van de romanticus in de katholieke kerk is zijn zoektocht naar eenheid, participatie en ware menselijke vrijheid beeindigd. Schlegel zelf heeft het volgens Windischmann eens zo gezegd 'In meinem Leben und philosophischen Lehrjahren ist ein beständiges Suchen nach der ewigen Einheit und ein Anschliessen an ein ausseres, historisch reales oder ideales Gegebenes - (zuerst Idee der Schule und einer neuen Religion der Ideen) - dann Anschliessen an den Orient, an das Deutsche, an die Freiheit der Poesie, endlich an die Kirche, da sonst überall das Suchen nach Freiheit vergeblich war'<sup>512</sup>.

#### Ter afsluiting

We zijn aan het einde gekomen van dit lange hoofdstuk. Ik zal niet trachten hier een gedetailleerde samenvatting te geven van de feiten en gegevens, die aan bod gekomen zijn. Wel zal ik proberen de plaats van dit hoofdstuk in het geheel en de hoofdlijn ervan grofweg aan te geven.

In de hoofdstukken III, IV en V is een poging ondernomen om de context te schetsen van het Duitse katholicisme in de eerste helft van de negentiende eeuw, dus ook de context van de in deze periode vallende katholieke theologie. Dat is in het derde hoofdstuk gebeurd door die context te benaderen vanuit een schets van de klassen, die voor het katholicisme relevant zijn. Het historisch-sociologisch materiaal in hoofdstuk III leverde de hypothese op, dat de politieke strijd tussen de traditionele middenklassen en bureaucratie niet plaatsvindt en verschuift naar de tegenstelling tussen clerici en bureaucratie. En dat deed de daarmee direct verbonden hypothese ontstaan, dat de dominante maatschappelijke tegenspraak, voorzover het de katholieken uit de traditionele klassen betreft, die tussen kerk en staat zal zijn. In de volgende twee hoofdstukken werd die hypothese door middel van beschrijving en analyse van het handelen van de staat, resp. van het katholicisme, niet zozeer getoetst, maar veeleer op houdbaarheid getest. Immers, ook wanneer de feiten en gebeurtenissen in een geregelde orde gepresenteerd, overeen zouden komen met de hypothese, zou het toch nog een hypothese blijven.

De hypothese van de dominantie van de tegenspraak tussen staat en kerk is voor wat betreft het handelen van de staat naar de kerk toe, in het vierde hoofdstuk versterkt. En in dit vijfde hoofdstuk is dan de reactie van het katholicisme aan bod gekomen. Daarbij lijkt op het eerste gezicht de tegenspraak tussen staat en kerk niet direct richtinggevend te zijn voor de ontwikkelingen binnen het katholi-

cisme. In de eerste periode, die tot ongeveer 1820 loopt, zijn het vooral kleine kringen, veelal gegroepeerd om één of meer personen, die primair de geestelijke en intellectuele vernieuwing van het katholicisme voorstaan. In de beschrijving van die eerste periode zijn al heel globaal twee richtingen ter sprake gekomen, die we in de geschiedenis van het katholicisme in de eerste helft van de negentiende eeuw meer zullen zien: een richting, waarin het individu meer het accent legt op de betekenis van het instituut 'kerk' voor zijn/haar geloof (de Beierse geconfedereerden, de kring van Mainz), en een richting, die meer het accent op de individuele religieuze ervaring legt en in de toenmalige omstandigheden een zekere affiniteit met de romantische instelling heeft (de kring van Münster en de kring rond Sailer). Toch kunnen we bij de laatstgenoemde richting al iets bespeuren van een verschuiving van de aandacht voor ervaringsmoment naar de aandacht voor het moment van de objectiviteit daarin. En bij Sailer kunnen we op z'n minst zeggen, dat er een parallellie bestaat tussen aan de ene kant een tendens tot grotere nadruk op het objectieve in religie en kerk, en aan de andere kant een verharding van zijn kerkpolitieke opvattingen. Maar toch is in deze periode de tendens tot politisering nog latent. Dat wil zeggen, dat de tendens tot inschakeling van grote groepen in het streven naar kerkelijke en politieke doelen, en de daarmee gegeven functionalisering van religieuze en theologische opvattingen, nog niet manifest is.

Dat gebeurt al meer in de tweede periode. Dan zien we, dat in het streven naar uitschakeling van de interne oppositie, dus in het verlangen naar de vernietiging van de katholieke Aufklärung, de katholieke massa ingeschakeld wordt. Wordt er in hoofdstuk III een beweging geconstrueerd van de katholieke massa naar de kerk toe, nu zien we, hoe de strengkerkelijke school van Mainz via het blad 'Der Katholik' een beroep doet op de massa. In dit verband konden we zien, hoe de grondtrekken van een ecclesiocentrisch wereldbeeld ontstaan. En dat is een wereldbeeld, dat inhoudelijk, maar op een ander niveau, aansloot bij de conservatieve oerideeën van de traditionele klassen. Er vond met andere woorden een graduele dislocatie plaats: de problematiek van de traditionele klassen werd door 'Der Katholik' verplaatst naar de problematiek van de kerk. Op sociaal-psychologisch gebied bood de kerk de geborgenheid, waarnaar de traditionele klassen zo verlangden. Maar dit alles bleef nog over het algemeen binnenkerkelijk. Binnen de kerk moest de clerus tot een absoluut gehoorzaam instrument gevormd worden, teneinde des te beter een beroep te kunnen doen op de katholieke massa. En daartoe was de uitschakeling van de katholieke Aufklärung een eerste vereiste.

In de derde periode (1837 - 1848) wordt de politisering van het katholicisme manifest. Dat blijkt bijvoorbeeld uit het optreden van Droste. Inzet van zijn streven was de zeggingsmacht van de bisschop over de clerus. Daartoe moest o.m. het hermesianisme definitief verdwijnen. En daartoe moest ook elke invloed van staatswege op opleiding, benoeming en bestuur van de clerus ongedaan gemaakt worden. In

die derde periode worden ook nog andere processen duidelijk zichtbaar. De bedevaart naar Trier, het massale verzet tegen het 'Deutschkatholizismus' en het optreden van de katholieke pers, documenteren heel sterk de bewuste steun, die de katholieke kerk nu bij de traditionele klassen gaat zoeken. Vervolgens blijkt met name uit een blad als de 'Historisch-politischen Blatter', dat het katholicisme nu verder gaat dan alleen op sociaal-psychologisch niveau steun bieden aan de traditionele klassen. Weliswaar staat de zaak van de kerk centraal, maar de manier waarop de kerk verdedigd wordt, houdt direct een heel politiek program in, dat identiek is met de diffuse en ambivalente politieke verlangens van die klassen. Een dominante stroming in het katholicisme is zo op weg naar politieke partijvorming.

In deze derde periode is nog een belangrijk proces waar te nemen. In het derde hoofdstuk, subparagraaf D, heb ik het ambivalente karakter van de bureaucratie aangestipt. Historisch is die ambivalentie af te lezen aan de ontwikkeling van de bureaucratie van een beweging, die aanvankelijk juist op de ontfedalisering en de opheffing van de standen gericht is, naar een beweging, die tegen het midden van de eeuw meer restauratief, op behoud van de oude standmatige structuur van de maatschappij gericht is. Die ontwikkeling correspondeert nu met de houding van het politiek katholicisme jegens staat en bureaucratie. Immers, enerzijds ligt wel het hoofddoel in de bevrijding van de kerk van elke staatsinvloed, maar anderzijds wordt er een voortdurend beroep op de staat gedaan om met het katholicisme als waarlijk 'staatsbehoudende' kracht samen te werken. Op het punt van de verhouding tussen kerk en staat staan beide nog ver van elkaar, op andere politieke punten staan beide nu dicht bij elkaar.

De hele ontwikkeling heeft iets tragisch, tenminste voorzover men dat woord voor instituties als de kerk kan gebruiken. Staat en kerk, en binnen de kerk, de strengerkerkelijke richting aan de ene kant en Aufklärung en hermesianisme aan de andere kant, staan in een dialectische verhouding, waarin men elkaar tot extremisme opjaagt. De sterke druk van de staat, die zeker in de eerste drie decennia zeer groot was, voerde tot een politisering van de kerk. De twee fronten waren zo verhard, dat dat binnen de kerk leidde tot een primair kerkpolitiek geïnspireerde uitschakeling van kerkelijke en theologische bewegingen (Aufklärung en hermesianisme).

Maar heeft dit hoofdstuk nu hetzelfde resultaat opgeleverd als hoofdstuk IV? En dat betekent heeft dit hoofdstuk de hypothese versterkt van de dominantie van de tegenspraak tussen staat en kerk? Kan nu met nog meer recht gezegd worden, dat de kerkpolitiek het primaat heeft bij de ontwikkelingen in het katholicisme - en dus ook in de katholieke theologie - in 'onze' periode? Het antwoord is ja, mits men daarbij iets bedenkt. Bedacht moet namelijk worden, dat het kerkpolitieke gebeuren in de drie onderscheiden periodes telkens andere eisen stelt. In de eerste periode wordt een geestelijke en intellectuele vernieuwing geëist, in de tweede periode

de inzet in de strijd tegen de katholieke Aufklärung en in de derde periode de inzet in de direct extern kerkpolitieke strijd tegen de staat.

En wat betekent dat nu voor de bestudering van de theologie. Het antwoord ligt in de voorgaande zinnen besloten. Er is nu de hypothese ontstaan, dat het kerkpolitiek gebeuren in de eerste helft van de negentiende eeuw het primaat heeft bij de verklaring van de ontwikkelingen binnen de katholieke theologie. We mogen aannemen, dat de theologie in de eerste periode een relatief grote vrijheid heeft. Die vrijheid, zo is eveneens aan te nemen, is in de tweede periode al minder geworden. De theologie zal waarschijnlijk onder druk komen te staan om zich in te zetten voor de uitschakeling van de 'interne oppositie'. En in de derde periode zal vermoedelijk de theologie onder een zeer sterke druk van het proces van politisering staan. De theologie zal onderhevig zijn aan de tendens om haar uitspraken direct voor kerkpolitieke en zelfs voor politieke doeleinden aan te wenden. In feite hebben we daar al iets van gezien, toen de weliswaar oppervlakkige, maar wel degelijk tot de theologie te rekenen uitspraken van Gorres en Staudenmaier ter sprake kwam.

Maar toch is hiermee nog niet gezegd, dat de theologie, zelfs in de derde periode, niet een relatief zelfstandige koers kan varen. Met de verschuiving van de klassentegenstelling tussen de traditionele middenklassen en de bureaucratie naar de tegenspraak tussen kerk en staat, is er ook in beginsel de mogelijkheid gecreëerd, dat binnen de kerk een relatief autonome ontwikkeling plaatsvindt. Voorzover het om de kerkpolitieke dimensie in de kerk gaat, hebben we tot dusver gezien, dat daarin om zo te zeggen, de logica van de politiek domineert. Maar dat behoeft natuurlijk niet apriori het geval te zijn met de theologie. Er is niet slechts sprake van een tendens tot politisering van het katholicisme (incl. de katholieke theologie), maar er is ook een tendens van katholisering (incl. theologisering) van de politiek. In beginsel is er dus ruimte voor de theologie?

Maar de voorwaarden daarvoor zijn natuurlijk heel erg mager. De uitschakeling van de katholieke Aufklärung, de stilzwijgende goedkeuring door het leergezag daarvan, en vooral de mede door het verloop van de Keulse gebeurtenissen, kerkelijk gelegitimeerde praktijk van de zuiver kerkpolitieke aanval op het hermesianisme, hebben de voorwaarde geschapen, dat elke theologie rekenschap moet afleggen van de kerk als plaats, waarbinnen het theologiseren exclusief plaatsvindt. De thema's, die zo van bijzonder belang worden voor de theologie zullen ongetwijfeld vooral om de reikwijdte en het begrip van de kerk gaan. Belangrijk zullen daarom thema's zijn als de verhouding tussen kerkelijk gedefinieerd geloof en menselijke rede, de vrijheid van het individu als gelovige en theoloog, de verhouding tussen geloof en wetenschap, tussen individu en kerkelijke gemeenschap, functie en plaats van de kerk in de geschiedenis etc. Deze en dergelijke thema's zullen in de volgende hoofdstukken aan de orde komen. En daarbij zal dan natuurlijk nagegaan worden, in hoeverre en op welke wijze ideeën, ontleend aan de (kerk)politiek gefunctional-

seerde context in de theologie zullen terugkeren.

In de volgende hoofdstukken zal nu de hypothese van het primaat van de kerkpolitiek, voorzover het een primaat ten opzichte van de theologie betreft, getoetst worden. In het hierna direct volgende zesde hoofdstuk zal een eerste en voorlopige toets op de houdbaarheid van de hypothese plaatsvinden. Het zal dan gaan om een theologie, die niet in het voorgaande aan bod is gekomen, namelijk de theologie van een tweetal representanten van wat men doorgaans de katholieke Tubinger school noemt J.S. Drey en J.A. Mohler. Daarbij zal ik me grotendeels beperken tot werk, dat in de tweede periode valt. De vraag in hoeverre daarbij de strijd tegen de katholieke Aufklärung een rol speelt, zal dan natuurlijk centraal staan. In het daaropvolgende zevende hoofdstuk zal het gaan om de theologie van Staudenmaier. En dan voornamelijk om werken, die in de derde periode vallen. Daar zal dus vooral het accent liggen op de vraag naar de relatie tussen het volledig ontwikkeld politiek katholicisme en Staudenmaiers theologiseren.



In de voorgaande twee hoofdstukken heb ik de context van de katholieke Duitse theologie in de eerste helft van de negentiende eeuw proberen te schetsen. Die hele schets stond in dienst van de versterking van een methodologische hypothese. Namelijk de hypothese, dat de tendensen in de context bepalend zijn voor de tendensen in de theologische ontwikkeling. In dit hoofdstuk zal ik een eerste voorlopige toetsing van de hypothese verschaffen.

Dat zal in twee grote stappen gebeuren. In de eerste paragraaf zal ik de kerkpolitieke verhoudingen aan de faculteit van Tübingen zo tot begin jaren dertig bekijken. Eerst zullen de door het 'Staatskirchentum' beïnvloede voorgeschiedenis en ontstaan van de faculteit belicht worden (A). Daarna komen kort de kerkpolitieke posities van de docenten in de allereerste jaren van de faculteit aan bod (B). Vervolgens zal ingegaan worden op de religieuze motieven, die enkele Tübingers (Drey, Hirscher, Mohler) hebben voor de keuze voor de katholieke Aufklärung (C). De paragraaf wordt dan afgesloten met een deel, waarin de kerkpolitieke wending aan de faculteit geschetst zal worden (D). Primair zal daarbij de aandacht uitgaan naar de posities in de strijd om de celibaatsverplichting, maar we zullen ook zien, dat de wending ook andere punten (bijvoorbeeld de visie op de staat) betreft. In de tweede grote stap, de tweede paragraaf, komt dan wat men gewoonlijk onder zuivere theologie verstaat, aan de orde. Daarbij zal ik me proberen te oriënteren op de ecclesiologie, met name waar het vragen rond het gezag van de kerk en rond de verhouding kerkelijke gemeenschap en individu betreft. In deel A van deze paragraaf wordt de theologie van J.S. Drey in deze eerste periode van de faculteit bekeken. Het accent zal bijna geheel liggen op zijn 'Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System'<sup>1</sup>. De betekenis van dit geschrift voor de ontwikkeling van de katholieke theologie kan niet hoog genoeg aangeslagen worden<sup>2</sup>. In deel B van deze paragraaf wordt dan het kerkbeeld beschouwd, dat J.A. Mohler ontwikkelt in diens 'Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte'<sup>3</sup>. In de tweede paragraaf zal de accentverschuiving, die we bij vergelijking van elementen van Dreys ecclesiologie met de ecclesiologie in Mohlers 'Einheit' aantreffen, geplaast worden naast de kerkpolitieke verhoudingen, die in de eerste paragraaf aan bod kwamen.

Dreys 'Kurze Einleitung' is gepubliceerd in 1819, Mohlers 'Einheit' in 1825. We kunnen dus de theologische ontwikkeling, die er plaatsvindt, situeren in een context, die in het vorige hoofdstuk ideaaltypisch gekarakteriseerd is als de strijd met de interne oppositie, oftewel als de uitschakeling van de katholieke Aufklärung. We zullen nu kunnen zien, dat, waar er bij Drey nog een zekere coëxistentie van verlicht én van romantisch gedachtengoed waarneembaar is<sup>4</sup>, in Mohlers 'Einheit' daarentegen de romantiek domineert. En we zullen dan moeten nagaan of



die dominantie van de romantiek bij Mohler zodanig is, dat de aan de Duitse romantiek inherente conservatieve tendens zich in het theologisch werk zal vertalen in een tendens tot strengkerkelijk denken

Maar hier ligt wel een probleem. Kan men wel eenvoudigweg theologische elementen van de ecclesiologie van Drey vergelijken met de ecclesiologie van de jonge Mohler en vervolgens uit de verschillen tussen beide conclusies trekken met betrekking tot algemene processen? Zijn beide theologen niet volstrekt bijzondere gestalten?

Nog niet zo lang geleden was dit een overbodige vraag. Drey en Mohler werden beiden gerekend tot de vroege katholieke Tübinger school. Men verstaat gewoonlijk onder een school een samengaan van wetenschappers, die in hun denkrichting en vooral in hun methoden en resultaten overeenstemmen<sup>5</sup>. En ofschoon er van de verschillende pogingen om tot een duidelijk programmatische en naar personen gespecificeerde definitie van de katholieke Tübinger school te komen, geen enkele ooit algemeen geaccepteerd werd, lijkt er, in ieder geval sinds de publicatie van het invloedrijke werk van Karl Werner over de geschiedenis van de katholieke theologie (1866), dat er sprake is van een duidelijk herkenbare schooltraditie aan de faculteit van Tübingen<sup>6</sup>. Dominant in die consensus was de overtuiging, dat Mohler als het hoofd van de Tübingers beschouwd moest worden. Voorts werd in het algemeen het eigene van de Tübinger theologie boven alles in de systematische theologie en niet in de overige theologische disciplines gezien<sup>7</sup>. Een uitdrukking van de moeilijkheid om tot een inhoudelijke definiering van de Tübinger theologie te komen, was de erkenning, dat de overeenkomsten vooral in het formele gezocht moesten worden. Zo ziet K. Adam en nog niet zo lang geleden W. Kasper het eigene van de Tübinger theologie in de poging tot synthese van systematische en historische theologie<sup>8</sup>. H. Fries ziet de grondintentie van de Tübinger school in de kwalificatie van de relatie tussen God en wereld als een innerlijk-dynamisch gebeuren, gekarakteriseerd door begrippen als leven en organisme<sup>9</sup>. Vaak werd ook de openheid voor de tijdgeest (dat is het ingaan op de uitdagingen van de moderne filosofie) en - natuurlijk binnen de grenzen van de katholieke traditie - een neiging tot liberaliteit en tot 'Selbstdenkertum' gesignaleerd<sup>10</sup>. En afhankelijk van de visie op de veelal niet omschreven grenzen van de katholieke traditie, werden al vanaf Karl Werner die momenten en die personen uit de geschiedenis van de faculteit, die niet 'kerkelijk' genoeg geacht werden, bewust van de kwalificatie 'Tübinger Schule' uitgesloten<sup>11</sup>. Daar hoorden bijvoorbeeld de momenten bij, waarin de jonge Drey nog reminiscenties aan de tijd van Wessenberg vertoont<sup>12</sup>. Bij de uitgesloten personen hoorden ook twee medeoprichters van het blad van de docenten van de faculteit, de 'Theologische Quartalschrift'. P.A. Gratz (die een niet onbelangrijke invloed heeft gehad op de oprichting van de 'Quartalschrift' en het blad in zijn eerste jaargang tot zijn vertrek naar Bonn in 1819 redigeerde<sup>13</sup>) en J.G. Herbst<sup>14</sup>. Beiden zijn tot de katholieke Aufklärung te rekenen.

J.R. Geiselman, de historicus van de theologie van de katholieke Tübinger

school, heeft de betekenis van Drey als de vader en stichter van de Tübinger school sterk benadrukt en een wat evenwichtiger verhouding tussen de theologische betekenissen van resp. Drey en Mohler geschapen<sup>15</sup>. Maar tegelijkertijd heeft hij, vermoedelijk als tegenzet tegen de strengkerkelijke uitsluiting uit de school van Tübingen van de veronderstelde verlicht-katholieke momenten bij Drey, diens theologie beschreven als van begin af aan een antithese van de (katholieke) Aufklärung<sup>16</sup>. Geiselmann heeft bovendien, naast zijn waardevolle studies over de theologie van de verschillende Tübingers, het totaalbeeld van de school wel gecorrigeerd, maar tezelfdertijd de indruk van één continue ontwikkeling van de theologische kennis bij de verschillende generaties Tübingers geschapen. Een ontwikkeling, die loopt vanaf Drey via Mohler, Staudenmaier naar Kuhn en Schanz, een ontwikkeling, die tot op zekere hoogte zelfs tot het heden is door te trekken<sup>17</sup>.

Tegen de achtergrond van het gebruikelijke door Geiselmann genuanceerde totaalbeeld van de Tübinger school zou er dus in beginsel een vergelijking van Drey en Mohler mogelijk zijn.

Maar een andere, uit het hedendaagse Tübingen stammende theoloog heeft dit totaalbeeld grondig verstoord. Het gaat hier om de kerkhistoricus R. Reinhardt. In 1975 publiceert hij een artikel, waarin hij in de honderd jaar van het bestaan van de faculteit na de oprichting in 1817, maar liefst zes fasen onderscheidt<sup>18</sup>. Van belang is hier alleen de bepaling en de overgang van de eerste en tweede fase. In de eerste fase stond volgens Reinhardt de faculteit sterk onder invloed van de Aufklärung<sup>19</sup>. Op de manifestatie daarvan zal in de eerste paragraaf ingegaan worden. De wending voltrok zich nu in de jaren dertig. Er ontstond aan de faculteit onder invloed van het optreden van Mohler een groep van mohlerianen, ook wel 'Romano-Munchener' genoemd, die zich fel tegen de katholieke Aufklärung keerden en een strengkerkelijke koers gingen varen. Het was voornamelijk Mohler, die voor deze ontwikkeling de toon had aangegeven. De wending bij Mohler zelf situeert Reinhardt in de jaren 1827/28, met name in het artikel over Anselmus uit 1827(waarin Mohler het middeleeuwse monnikendom verheerlijkt), in Mohlers boek over Athanasius en bovenal in een geschrift uit 1828 tegen de Badense anti-celibatsbeweging<sup>20</sup>.

Waar het op het moment om gaat, is het volgende. Reinhardt heeft globaal aange-toond, dat, indien men wil vasthouden aan de gedachte dat leden van een 'school' in hun denken over zowel kerkpolitiek, als over praktisch-kerkelijke zaken, als over zogenaamde puur theologische zaken, tenminste op formeel niveau met elkaar overeenstemmen, er dan nog moeilijk sprake kan zijn van een katholieke Tübinger school. Dat zal ook hieronder nog eens bevestigd worden. Dat is de reden, waarom in de titel van dit hoofdstuk niet de Tübinger school, maar de faculteit van Tübingen vermeld wordt.

Maar waarom dan toch een vergelijking tussen Drey en Mohler gemaakt? Daar zijn een paar redenen voor.

De eerste en belangrijkste is, dat ik uitgegaan ben van de ook door Reinhardt gedeelde overtuiging, dat de leden van de faculteit in de eerste periode in instelling en benadering van theologie en kerk een opvallende eenheid ten toon spreiden<sup>21</sup>. En het zal hier immers gaan om die eerste periode? Wat ik in de tweede paragraaf zal doen, is eigenlijk niets anders dan aan de hand van een vergelijking van twee theologische geschriften een controle uitvoeren van Reinhardts impliciete bewering, dat de Tubingers voor 1827/28 een eenheid vormden.

Een tweede reden is, dat er inderdaad genoeg aanwijzingen zijn, die een nauwe persoonlijke band van de Tubingers, inzonderheid ook van Drey en Mohler, lijken te bevestigen. Te noemen is bijvoorbeeld het feit, dat Drey en Mohler juist in deze periode redactieleden waren van, en anoniem publiceerden in de 'Quartalschrift'. Verder is er het gegeven, dat Mohler tijdens zijn studie in Ellwangen bij Drey college gelopen heeft. Te denken is ook aan het feit, dat Mohler het tweede deel van zijn 'Athanasius' aan Drey heeft opgedragen.

Maar er zijn ook meer dan genoeg theologische aanwijzingen. Ik zal er een paar even aanduiden. Aan beider theologisch werk ligt een antideïstische intuïtie ten grondslag. De verhouding tussen God aan de ene kant en wereld en mens aan de andere kant, is geen uiterlijke, slechts bij de schepping werkzame verhouding, maar een 'voort durende' verhouding. De notie van een onophoudelijke intrinsieke goddelijke aanwezigheid en activiteit binnen de wereld is fundamenteel voor Drey en Mohler<sup>22</sup>. Voor beiden is het ook duidelijk, dat wil die intrinsieke goddelijke aanwezigheid in de wereld theologisch benaderd worden, het niet voldoende is om Gods openbaring in Christus alleen als een eens in de historie gegeven feit te denken. De jonge Drey schrijft al in zijn dagboeken uit de periode 1812 - 1815, dat de openbaring, teneinde haar aanzien, haar invloed, haar werking te behouden, als feit moet voortduren, zich in een vast organisme, dus in de kerk moet veranderen<sup>23</sup>. Een gedachte, die we verder uitgewerkt, in Mohlers 'Einheit' ook tegen zullen komen. De vroege Tubingers zijn op zoek naar een theologie, die de openbaring als een door God in de geschiedenis gegeven feit kan honoreren. Maar tegelijkertijd zijn ze ervoor beducht, dat het 'oerfeit' in de geschiedenis vervluchtigt. De theologie vi-seert het katholicisme en de kerk als het religieuze systeem en het organisme, die een actuele levende relatie van de mens met God in Zijn openbaring mogelijk blijven maken<sup>24</sup>.

Vanuit deze intuïtie en dit besef van het belang van katholicisme en kerk, wordt de grote belangstelling voor de ontwikkelingsgedachte van christendom en kerk bij de jonge Tubingers plausibel. Geiselman bespreekt uitgebreid Dreys organologische ontwikkelingsgedachte en laat de overeenkomsten met de jonge Mohler zien<sup>25</sup>. Vooral ook in de ecclesiologie lijken er op het eerste gezicht grote overeenkomsten te bestaan. Algemeen aanvaard is de gedachte, dat Drey aan de Tübinger faculteit de door Mohler zo sterk naar voren gehaalde pneumacentrische benadering van de kerk heeft

geïntroduceerd. De kerk wordt zowel bij Drey als bij Möhler als een levend geheel, dat wil zeggen als een zichzelf ontwikkelend organisme gezien, waarbij de ontwikkeling vanuit één onzichtbare in de Heilige Geest gegronde eenheid plaatsvindt<sup>26</sup>. Tot zover deze aanduidingen van de overeenkomsten tussen Drey en Möhler.

De conclusie kan zijn, dat er genoeg aanwijzingen zijn voor de gedachte, dat, indien er bij alle grote overeenkomsten tussen Drey en Möhler, toch verschillen te constateren zijn, we die verschillen mogen interpreteren als verandering vanuit een gedeelde overtuiging, dus als een in zichzelf samenhangend gebeuren.

Nu kan begonnen worden met de eerste paragraaf.

# 1. De kerkpolitieke verhoudingen aan de faculteit: van 1817 tot het begin van de jaren dertig

## A. Voorgeschiedenis en ontstaan van de faculteit

Voorgeschiedenis en ontstaan van de faculteit vormen dusdanige voorwaarden voor de verhoudingen binnen de faculteit, dat bijna alleen uit die voorwaarden al volgt, dat de faculteit aanvankelijk noodzakelijkerwijs een Aufklärungs-karakter zal hebben. Dat kan ik alleen maar duidelijk maken door even in te gaan op die voorgeschiedenis en op het ontstaan van de faculteit.

In de jaren tussen 1802 en 1810 verwierf het overwegend evangelisch-luthers vorstendom Württemberg zo'n 460 tot 470.000 nieuwe katholieke onderdanen, die in 650 parochies leefden. Het totaal aantal inwoners (in 1819) was 1.000.395<sup>27</sup>. Voor de integratie van al die katholieken in het nieuwe vorstendom moesten natuurlijk maatregelen getroffen worden. Keurvorst hertog Friedrich, vanaf 1806 koning Friedrich van Württemberg, stond ten aanzien van dit probleem vanaf het begin één ding heel duidelijk voor ogen: nu de wereldlijke macht van de bisschoppen verloren was gegaan, was de weg vrij om de katholieke kerk geheel binnen de grenzen van het staatsapparaat te laten functioneren<sup>28</sup>. Geïnspireerd door een 'partikularstaatlich' gallicanisme, streefde men naar een 'Landesbistum', waarbinnen zowel de invloed van Rome als de invloed van de bisschop geminimaliseerd was<sup>29</sup>. De toekomstige bisschop mocht vanuit dit perspectief niets anders zijn dan een 'geestelijk medewerker' in dienst van het bestuur van Württemberg. Het ordinariaat werd in die eerste jaren van de negentiende eeuw gezien als niet meer dan een afdeling van een toekomstig 'Kultusministerium'<sup>30</sup>. Binnen deze intenties paste ook de oprichting van een eigen, dat wil zeggen, door de staat opgericht en beheerd, katholiek-theologisch opleidingsinstituut. Temeer daar alle overgebleven theologische opleidingen in het 'Ausland' lagen (met uitzondering van het lyceum in Rottweil, waar een gebrekkige theologische opleiding verzorgd werd)<sup>31</sup>.

In 1812 werd als voorstadium van deze plannen tegelijkertijd het generaalvicariaat Ellwangen en de 'katholische Landesuniversität' in Ellwangen in het leven geroepen. Ofschoon hierbij wel de toestemming van vorst-primaat von Dalberg gevraagd

werd, betekende deze inschakeling van een kerkelijke gezagsdrager feitelijk niets voor een mogelijke invloed van de kerk. Het beslissende woord in alle kerkelijke zaken had het ministerie in Stuttgart, dat door de geestelijke raad, vanaf 1816 de katholieke kerkelijke raad, geadviseerd werd<sup>32</sup>.

De 'katholische Landesuniversitat' was niet meer dan een theologische academie. De universiteit bestond namelijk uit één faculteit: de theologische. Het curatorium van de universiteit bestond uit drie leden van de katholieke kerkelijke raad. Dat betekende dus, dat het curatorium bestond uit mensen, die de katholieke Aufklärung toegedaan waren en duidelijk positief stonden tegenover het 'Staatskirchentum'.

Het curatorium had een zeer grote macht. Het legde het studieplan vast, besliste over vrijwel alle zaken betreffende beheer en bestuur, bepaalde de aanschaf voor de bibliotheek, schreef zelfs de jaarlijkse leerplannen voor en stelde de thema's voor de theologische prijsvragen vast. Bovendien trad het curatorium als kanselier op bij promoties, zodat de senaat in voorkomende gevallen de bevoegdheid om promoties te voltrekken, van het curatorium moest verkrijgen.

In het studieprogramma lag een zwaar accent op de bijbelse en historische vakken. Die werden niet als propedeutische vakken, maar als deel van de eigenlijke theologie gezien.

De traditioneel-absolutistisch denkende koning Friedrich had altijd Ellwangen beschouwd als de plaats, waar het geestelijk en intellectueel centrum van zijn katholieke onderdanen moest liggen. Zijn dood in 1816 was ook het einde van die gedachte. Zijn opvolger koning Willem I benoemde direct na zijn aanstelling Karl August Freiherr von Wangenheim (1773 - 1850) tot zijn minister voor geestelijke aangelegenheden. Von Wangenheim was het type van de verlicht denkende bureau-craat. Zijn gedachten over de verhouding tussen kerk en staat waren niet coherent<sup>33</sup>. Zo hield hij er aan de ene kant aan vast, dat de kerk in zaken van geloof en dogma een van staatsinmenging vrije sfeer moest hebben. Maar aan de andere kant had hij zo'n hoog verheven beeld van de ideale staat, dat de kerk juist ook op het gebied van het geloof niet aan een zekere controle van de bestaande staat kon ontkomen. De ideale staat diende namelijk een produkt te zijn van een vrije geestelijke en intellectuele ontwikkeling ('Bildung'). In de constitutionele staat, die von Wangenheim voor ogen stond, zou het principe van dwang, de zuivere legaliteit, niet meer domineren. Die legaliteit moest tot moraliteit worden, wat zoveel wilde zeggen, dat de staat uitsluitend op basis van vrije zedelijke instemming diende te functioneren. En juist hier zag von Wangenheim de taak van school, kerk en universiteit (theologische faculteit) liggen. Zij waren belangrijke instrumenten bij de moralisering van het leven van de staatsburgers. En om dat te bereiken zag de reeel bestaande staat volgens von Wangenheims impliciete mening zich dus gedwongen om een zekere controle op geloof en dogma, en dus ook op de theologische

instituten uit te oefenen.

Het is in de allereerste plaats deze von Wangenheim geweest, die heeft bewerkt, dat de theologische faculteit verplaatst werd van Ellwangen naar Tübingen<sup>34</sup>. Deze gaf een paar weken na zijn ambtsaanvaarding opdracht aan het curatorium van 'Ellwangen' om een rapport op te stellen over de toestand, de behoeften en de middelen van de katholieke universiteit. Ook moest het curatorium ingaan op de vraag of het niet wenselijk zou zijn om de faculteit over te plaatsen naar Tübingen. Dat laatste was een behoefte die onder de verlichte katholieken in Ellwangen al leefde. Met name het ontbreken van een filosofische faculteit werd als zeer nadelig voor het theologisch onderwijs ervaren.

Von Wangenheim had het curatorium november 1816 de opdracht gegeven. In januari 1817 was het bevestigend antwoord al binnen. Daarna ging het heel snel. Von Wangenheim nam de aanbevelingen van het curatorium over en zorgde ervoor, dat de koning op 9 april 1817 de beschikking ondertekende, waarin de overgang van het instituut in Ellwangen naar Tübingen geregeld werd<sup>35</sup>.

Het rapport van het curatorium drukt heel duidelijk de geest van 'Staatskirchentum' en katholieke Aufklärung uit. Dat zijn de twee condities, waaronder de faculteit van Tübingen ontstond. Daarom ga ik even op de inhoud van dit rapport in<sup>36</sup>.

De schrijvers van het rapport waren de directeur van de katholieke kerkelijke raad, v. Schmitz-Grollenburg, volgens Zeller een jozefist van het zuiverste water<sup>37</sup>, voorts een zekere Schedler, en de belangrijkste van hen: de radicale Aufklärer B.A. Werkmeister<sup>38</sup>.

Het gehele rapport staat in perspectief van de staatskerkelijke overtuiging, dat de staat 'ontwikkelde en bruikbare geestelijken' nodig heeft. In het eerste deel van het rapport wordt dan uitgelegd, waarom 'Ellwangen' niet aan die behoefte kan voldoen. Direct in het ook springt daarbij de typisch verlichte interesse in een brede, omvattende 'Bildung' van de theoloog. In Ellwangen ontbreken de mogelijkheden voor taalkundige studie, voor natuurkunde, wiskunde, muziek en tekenkunst. Voorts komt de verlichte gerichtheid op de praktijk ook tot uitdrukking. Het is in Ellwangen onmogelijk om een aantal praktische bijvakken in het studieprogramma op te nemen. De toekomstige plattelandsgeestelijke moet immers ook enige kennis van landbouw, van medicijnen en van het agrarisch recht hebben? En wel het eerste dat nodig is, is natuurlijk een filosofische faculteit<sup>39</sup>.

De drie verlicht-katholieke leden van het curatorium klagen vervolgens over de achterlijke en gesloten vorm van katholicisme in Ellwangen. De plaats is 'ein Ort der Finsternis und Beschränktheit'. Een dergelijke uitspraak moet in dit verband onder verschillende aspecten gelezen worden. Er is zeker het aspect van de zorg om de kwaliteit van het theologisch onderwijs ontwikkeling ('Bildung') kan eenvoudigweg niet in een beperkte sfeer plaatsvinden. Maar daarmee is ook een politiek-ideeel doel van de staat verbonden. Onderwijs moet de ontwikkeling van de

ideale staat dienen, zo zagen we bij von Wangenheim. Daartoe moeten, aldus het rapport, de verschillende klassen en religies niet vreemd tegenover elkaar blijven staan. Het gesloten katholicisme in Ellwangen dient niet de humaniteit en de tolerantie. De confessionele hoeken moeten afgeslepen worden, zo zou von Wangenheim eens gezegd hebben<sup>40</sup>. Maar tegelijkertijd is dit politiek-ideeël doel weer onlosmakelijk verbonden met een direct politiek aspect. Na de val van Napoleon was er in de bij Württemberg ingelijfde gebieden wat beweging ontstaan in de hoop op herstel van de situatie van voor de saecularisatie. Ook in Ellwangen. De protestantse regering was er natuurlijk veel aan gelegen om dergelijke separatistische gevoelens te bestrijden<sup>41</sup>. Wanneer dan ook het rapport het theologisch onderwijs wil laten bijdragen aan de 'gemeinsame vaterlandische Bildung', moet men ook aan dit politieke aspect denken. En dan zit er aan de klacht over het katholicisme in Ellwangen natuurlijk ook nog het direct staatskerkelijke aspect. De staat moet een grotere greep op opleiding en levenswandel van de toekomstige geestelijken hebben. Het curatorium beklaagt er zich over, dat het 24 uur van Ellwangen verwijderd is en dat het slechts te horen krijgt, wat men (= vertegenwoordigers van het oude, 'jezuïtische' katholicisme) zeggen wil. De conclusie is dan ook geheel in overeenstemming met de geest van het 'Staatskirchentum': de studie van de theologie moet verwijderd worden van de zetel van de bisschoppelijke overheid.

In het tweede deel van het rapport wordt ingegaan op de praktische moeilijkheden bij de overgang van de faculteit naar Tübingen (en bij de eveneens door het rapport bepleite verplaatsing van het generaal-vicariaat van Ellwangen naar Rotenburg). De drie curatoren voorzien bezwaren bij de kerkelijke autoriteiten, maar de staat bezit volgens hen het 'landesherrliche' recht om opleidingsinstituten te stichten en te verplaatsen. Van invloed van de paus kan in deze al helemaal geen sprake zijn. Rome heeft de onderhandelingen voor een concordaat getraineeerd en moet nu maar de zaken nemen zoals de staat ze schept.

Typerend voor de combinatie van de verlichte en kerkpolitieke intenties zijn de twee argumenten, waarmee voor de invoering van een apart convict voor de theologische studenten in Tübingen wordt gepleit. In het eerste argument wordt gewezen op het celibaat. Het verplichte celibaat is weliswaar een 'Zwang-Gesetz' en hoofdoorzaak van het gebrek aan geestelijken, maar omdat de geestelijke stand in elke kerk iets eigenaardigs heeft, waardoor hij bijzondere privileges, scholing en opleiding eist, moet ook in dit geval de katholieke geestelijkheid een convict toegestaan worden. Temeer, daar het celibaat vereist, dat men er van jongs af aan naar toe geleid en gewend wordt (het curatorium pleit ook voor de stichting van een drietal lagere convicten voor gymnasiasten en lyceïsten). In het tweede argument wordt de oprichting van een convict bepleit met de verwijzing naar het feit, dat het nagenoeg alleen de zonen van arme ouders zijn, die priester willen worden. Een convict is voor de ouders goedkoper. Maar bovendien wordt er enigszins cynisch

bijgevoegd, dat een apart katholiek convict ook de vooroordelen van die arme ouders tegen de verbinding van de katholieke theologie met een protestantse universiteit, kan wegnemen.

Zo lopen in dit rapport verlichting en staatskerkelijke machtspolitiek voortdurend in elkaar over. De aanbevelingen van het curatorium werden bijna in hun geheel door de regering overgenomen. De feitelijke verplaatsing van de faculteit (alsmede de verplaatsing van het generaalvicariaat van Ellwangen naar Rottenburg) was dan ook zuiver een aangelegenheid van de staat<sup>42</sup>. De kerkelijke autoriteiten konden niets anders dan de nieuwe situatie accepteren.

#### B. Kerkpolitieke posities in de beginjaren van de faculteit.

Tot zover over de voorgeschiedenis en het ontstaan van de Tübinger faculteit. Het is duidelijk, dat het onder de zojuist geschetste voorwaarden niet verwonderlijk mag heten, dat de docenten sterk onder invloed van de katholieke Aufklärung stonden<sup>43</sup>.

Dat was natuurlijk ook al het geval in Ellwangen. Bij de Aufklärung in het 'Ellwanger Land' stond het streven naar een van formalisme gereinigde catechese en naar hervorming van de liturgie voorop. In de houding jegens de protestanten overheerste de irenische toon. En daarbij kwam, dat de Ellwanger verlichte geestelijkheid zich sterk inzette voor de verbetering van het onderwijs voor het volk<sup>45</sup>. De professoren van de faculteit waren natuurlijk in intellectueel opzicht leidende figuren in de kring van de katholieke Aufklärung. Maar na een korte periode van harmonieuze samenwerking, ontstonden er tussen de docenten spanningen. Dat hing samen met het feit, dat in de eerste jaren van de eeuw in de hervormingsbeweging in Württemberg nog twee stromingen te onderscheiden waren. Een stroming, die de signatuur van Sailer en een stroming, die de signatuur van Wessenberg droeg. De belangrijkste figuur van de eerstgenoemde stroming was J.N. Bestlin (1766 - 1831), leerling van Sailer en professor voor pastoraal- en moraaltheologie in Ellwangen<sup>46</sup>. En een belangrijk figuur van de andere stroming was P.A. Gratz (1769 - 1849), groot bewonderaar van Wessenberg en professor voor de exegese van het N.T. in Ellwangen<sup>47</sup>. Bestlins ontwikkeling is symptomatisch voor veel van Sailers leerlingen. De grote nadruk op individuele religieuze geloofsbeleving bleek in deze tijd heel goed verenigbaar met een allengs restauratiever wordende kerkelijke instelling<sup>48</sup>. Gratz was en bleef van begin af aan een representant van de kerkelijke hervorming, die Wessenberg voor ogen stond<sup>49</sup>. Rief typeert hem als een man, die een consequent theologisch 'Selbstdenkertum' combineerde met het onschokbaar vertrouwen, dat het 'Selbstdenkertum' nooit de kern van het katholieke geloof kan aantasten<sup>50</sup>. Hij maakte ontwerpen voor een omvattend bijbels commentaar, dat primair een handboek voor de praxis van de lagere clerus in de zielzorg moest zijn. Een dergelijke onderneming was een uitdrukking van zijn streven om de



exegese encyclopaedisch in de theologie een centrale plaats te geven. De karakteristiek verlichte aandacht voor de op de praktijk georiënteerde theologische opleiding, waarin de bijbel een centrale plaats in moest nemen, werd begeleid door een grote interesse voor de religieuze vorming van het volk. Hij schreef een gebedsboek voor de jeugd, deed pogingen tot het publiceren van een 'Bilderkatechismus' en trachtte zelf de morele, op het directe nut gerichte uitleg van de bijbel te bevorderen<sup>51</sup>.

Om Bestlin en Gratz heen vormden zich in Ellwangen twee rivaliserende 'Abendgesellschaften'. Drey, professor voor dogmatiek en dogmageschiedenis, sloot zich bij de groep rond Gratz aan. Dat was een publieke instemming met de theologische en kerkelijke Aufklärung en met liberaliteit<sup>52</sup>.

Bij de overgang van de faculteit naar Tübingen bleek hoe ver de twee stromingen al uit elkaar gegroeid waren. Gratz en Drey gingen mee. Van Drey is bekend, dat het beperkte en geïsoleerde katholieke Ellwangen hem benauwde. Hij zag in Ellwangen al vooruit naar de theologische ontmoeting en discussie met de protestantse theologen. Hij hoopte in Tübingen iets van een 'freie selbständige Gelehrtenrepublik' te kunnen aantreffen<sup>53</sup>. Bestlin echter trok zich verbitterd terug op zijn pastorie en ontwikkelde zich daar tot de ziel van de curialistische beweging in Württemberg. Zeller weet in dit verband overigens aannemelijk te maken, dat één van de motieven van de kerkelijke raad vóór de overgang naar Tübingen juist de afkeer van de groep van Sailer-leerlingen in Ellwangen was. Het 'mysticisme' en de strengkerkelijkheid van de aanhangers van Sailer in Württemberg paste niet bij de verlichte doelstellingen van de kerkelijke raad<sup>54</sup>. In dit opzicht kan de overgang naar Tübingen dan ook gezien worden als een bevestiging van de invloed, die de staat op het 'personeelsbeleid' van de katholieke theologische faculteit wenste te houden - alleen katholiek-verlichte en de staat niet vijandig gezinde theologen dienden docenten te zijn.

Dat de docent-leden van de Tübinger faculteit aanvankelijk in praktisch-kerkelijk en in kerkpolitiek opzicht duidelijk een gematigde vorm van katholieke Aufklärung aanhingen, is vaak - niet altijd dus - over het hoofd gezien<sup>55</sup>. Reinhardt en Kustermann hebben deze wijze van kijken gecorrigeerd. Bij Reinhardt met name is een veelheid aan materiaal te vinden, waaruit blijkt, dat de jonge Tübingers de bestaande traditionele vormen van volksvroomheid, van kerkelijke orde en organisatievormen wilden toetsen op de vraag of al deze verschillende vormen wel de levende, actuele, het hele leven doordringende religiositeit bevorderden. Hun interesse is in dit opzicht die van de katholieke Aufklärung<sup>56</sup>. Ook in hun hervormingsvoorstellen op het gebied van de liturgie, in hun anti-ultramontaanse, episcopalistische gezindheid, in hun neiging naar een klassicistisch kerkbeeld, in hun bereidheid om een gesprek met het protestantisme te beginnen op basis van de wederzijdse erkenning van het christelijk karakter van beide confessies, en in

nog veel meer elementen, zijn alle Tubingers zeker tot het midden van de jaren twintig tot de voorstanders van de katholieke Aufklärung te rekenen. Kustermann heeft zich in een artikel verdienstelijk gemaakt door biografisch de geworteldheid van de jonge Drey in het milieu van de Aufklärer te tonen<sup>57</sup>. In een ander artikel laat Kustermann zien, dat Drey verbindingen had met karakteristieke Aufklärungsverenigingen. Bijvoorbeeld met een liefdadigheidsvereniging en met een vereniging voor de bevordering van de landbouw. Die verenigingen waren in tenminste twee opzichten specifiek voor het verlichte klimaat, dat onder betrekkelijk kleine groepen burgers in Württemberg heerste. Ze waren in de eerste plaats uitdrukkelijk niet gebonden aan de oude standen, de gelijkheid van alle leden en vrijwilligheid van het lidmaatschap werden juist benadrukt. In de tweede plaats waren het verenigingen, die in een compensatorische en corresponderende verhouding tot de staat stonden. Het waren wel private verenigingen, maar vaak van bovenaf in het leven geroepen, waarbij de verschillende locale afdelingen in een nationaal verband onder het patronaat van koningin of koning verenigd waren. De verenigingen waren er dus voor bedoeld om de politiek van de regering - die toen nog gematigd liberaal was - van onderaf steun te geven<sup>58</sup>. De jonge Drey stond, zo mag men dus aannemen, positief tegenover de door de staat geïnaugureerde sociaal-economische hervormingen.

Eenzelfde houding moet Drey ook ingenomen hebben jegens de staatskerkelijke politiek. Daarop wijst zijn goede verstandhouding met de leden van de Württembergse kerkelijke raad<sup>59</sup>. Maar daarop wijst vooral het feit, dat Drey in 1822 de kandidaat van de regering werd voor de nog steeds niet bezette bisschopszetel van Rottenburg. En datgene wat Drey als bisschopskandidaat voor Rome absoluut niet aanvaardbaar maakte, is, dat hij daartoe de 'Frankfurter Kirchenpragmatik' ondertekend had, het aanvankelijk geheime document, waarin de Zuid-West Duitse staten hun staatskerkelijke inzichten omtrent de ordening van de nieuw te vormen kerkprovincie vastlegden<sup>60</sup>. De jonge Drey kon dus door de strengkerkelijken met enig recht gezien worden als een man, bij wie het kerkelijk hervormingsstreven samen ging met een sympathie voor het 'Staatskirchentum'.

Het heeft weinig zin om nu alle Aufklärungselementen in het praktisch-kerkelijke en kerkpolitieke denken en detail weer te geven. Dat hebben Reinhardt en Kustermann in voldoende mate gedaan. Aan het einde van deze paragraaf zal wel aan de hand van door Reinhardt boven water gebracht materiaal aangegeven worden, hoe op één concreet punt, dat van het celibaat, de wending in het denken van de Tubingers ingezet wordt. Dan zal ook de verlichte visie van de jonge Tubingers op de verhouding tussen theologie en kerkelijk gezag aan bod komen.

Maar eerst moet iets anders ter sprake komen. In navolging van Reinhardt en Kustermann is het perspectief, dat in deze paragraaf gehanteerd wordt een kerkhistorisch perspectief. De interesse gaat voornamelijk uit naar elementen van de

Aufklärung op praktisch-kerkelijk en kerkpolitiek terrein. In het nu volgende deel C wil ik binnen datzelfde perspectief de accenten iets anders zetten. Ik wil namelijk proberen om de religieuze motieven op te sporen, die de jonge Tubingers zelf aanvoeren voor hun verlichte standpunten op praktisch-kerkelijk en kerkpolitiek terrein. Ik zal me daarbij beperken tot de hoofdlijnen van enkele bekende teksten van achtereenvolgens Drey, Hirscher en Mohler.

C. De religieuze motieven voor de Aufklärung bij de jonge Drey, Hirscher en Mohler

Ik zal beginnen met Dreys eerste artikel: 'Revision des gegenwartigen Zustandes der Theologie'. Alleen al het blad waarin dit artikel verscheen, zou diegenen die in Dreys theologiseren een antithese van de Aufklärung willen zien, tot voorzichtigheid moeten manen. Het artikel verscheen namelijk in het 'Archiv für die Pastoralenkonferenzen in den Landkapiteln des Bistums Konstanz'<sup>61</sup>. Dat was een orgaan, door Wessenberg in het leven geroepen en geredigeerd, met het speciale doel om het praktisch-kerkelijk handelen van de geestelijkheid van het diocees Konstanz te verbeteren (natuurlijk in de lijn van de katholieke Aufklärung)<sup>62</sup>. Direct al in de inleiding van de 'Revision' weerspiegelt zich het verlichte motief, dat theologie een praktisch-kerkelijke interesse dient te hebben. Het zal hier, zo is Dreys inleiding samen te vatten, niet gaan om een bepaald theologisch systeem. Maar omdat de geestelijkheid in haar praktisch werk niet zonder systeem kan, heeft het wel een direct praktisch nut om de gebreken van de theologie uiteen te zetten. Want die gebreken hebben een nadelige invloed op het denken van de clerus en daardoor ook op het christelijke volk<sup>62</sup>. Theologie dient, zo valt hier al te beluisteren, niet abstract te zijn, dat wil zeggen niet los van de praktijk van de zielzorg, los van de oriëntatie op het volk te bestaan.

Het doel van het artikel is volgens Drey om door middel van een uiteenzetting over de historische lotgevallen van de theologie de theologen - en dat zijn in dit geval dus de in de directe zielzorg werkzame geestelijken! - tot een 'prüfen des Nachdenken' te brengen over de theologie, die ze bij hun praktijk als leidraad gebruiken<sup>63</sup>. Uit dit doel blijkt al, dat het Drey eigenlijk niet om een zuivere historische studie te doen is, maar veeleer om een kritiek op de heersende tendensen van de theologie<sup>64</sup>. Net zoals de oriëntatie op het volk via het aanspreken van de geestelijkheid, is ook het stimuleren van het kritisch nadenken van de overgeleverde denkvormen een typisch Aufklärungsmotief.

Drey begint dan zijn 'historisch overzicht' van de geschiedenis van de theologie bij de vroege scholastiek. Aanvankelijk lijkt Drey zich af te keren van de gebruikelijke verlichte weerzin tegen de scholastieke filosofie en theologie, want hij verdedigt juist het scholastieke spel van de reflectie. Maar die verdediging komt in een ander licht te staan, wanneer men zich afvraagt, waarom Drey de scholastiek verdedigt. De scholastiek is zijns inziens te zien als het kinder-

stadium van de ontwakende filosofische en theologische geest van het christendom<sup>65</sup>. Als zodanig fungeert de scholastiek zowel als een niet meer in de voortgaande geschiedenis terug te halen begin, maar tegelijkertijd ook als een ideaal. En precies in dat laatste aspect is Dreys Anliegen te vinden. Want wat was er zo bijzonder aan het tijdperk van de scholastiek? Dreys antwoord is, dat de scholastiek ontstond in het tijdperk van de innigste religiositeit. Het christendom had zich toen van alle vermogens van de menselijke geest meester gemaakt, de christelijk-religieuze geest doordrong via het verstand het denken en feitelijk ook de gehele cultuur. Het begripsmatig spel van de scholastiek beschouwt Drey als een uitdrukking van het religieuze gemoed<sup>66</sup>.

De kern van de zaak ligt natuurlijk niet in de historische bepaling, maar in het ideaal, dat Drey in het tijdperk van de scholastiek ziet dat is de meest innige eenheid van religie en leven, een eenheid, die niet gebroken is door een distantie, een vervreemdende afstand tussen religieus gemoed en verstand, tussen christelijke geest en cultuur. En de verwezenlijking van dat ideaal in het heden is nu precies het streven van de katholieke Aufklärung.

Op dit punt moet ik een paar opmerkingen maken over het achterliggende religiebegrip, dat Drey hier in de 'Revision' gebruikt en dat in zijn gehele werk telkens weer opduikt als de basis van zijn gedachten over theologie.

In dat religiebegrip komt formeel gesproken de verlichting tot uitdrukking, en wel in die zin, dat er uit blijkt, dat alle objectieve uitspraken over God noodzakelijkerwijs opkomen uit de reflectie van de religieuze subjectiviteit<sup>67</sup>. Maar daar staat tegenover, dat met betrekking tot de bepaling van de inhoud van het religiebegrip, algemeen geaccepteerd wordt, dat Drey eerder bij de romantiek, met name bij Schleiermacher, dan bij de Aufklärung aansluit. Immers, al in de 'Revision' legt Drey uit, dat religie haar oorsprong heeft in de levende religieuze 'Anschauung' die in het gemoed plaats vindt. De religieuze geestesgesteldheid, aldus Drey, heeft daarom een mystieke inslag. Twaalf jaar later gaat Drey in het artikel 'Über das Verhältnis des Mysticismus zum Katholizismus, mit Nutzenwendungen für unsere Zeit' nog wat dieper op het mystieke aspect van religiositeit in, en lijkt de verwantschap met Schleiermacher nog duidelijker<sup>68</sup>. Religie, zo staat daar geschreven, heeft haar oorsprong in een gevoel, ze is zelf dit gevoel. En als zodanig is religie geen waarneming, geen oordeel, geen conclusie of gevolgtrekking, maar iets dat onmiddellijk zeker is, niet iets, dat door bewijzen of getuigen tot een zekerheid gemaakt wordt, religie is iets, dat inwendig in de mens ontstaat, dat niet van buiten in de mens ingeplant of aangeleerd is, religie is onmiddellijke aanraking van de mens door God in het diepste van de mens zelf<sup>69</sup>.

Er zijn echter twee overwegingen, die het oordeel, dat Drey hier aansluit bij de romantiek - en niet bij de Aufklärung - wat moeten nuanceren. In de eerste plaats is er bij Drey geen sprake van het individualiserend moment, dat zo ken-

merkend is voor de vroege romantiek<sup>70</sup>. Veel belangrijker is echter in de tweede plaats dit de bepaling van de religie als een zaak van het gemoed, maakt het proces van de realisering van een Aufklarungsstreven mogelijk. Het gemoed wordt namelijk als dat orgaan in de mens beschreven, dat anders dan het verstand en kennelijk ook anders dan de zedelijke wil, het uitgangspunt is voor de beweging naar eenheid van religiositeit en leven. Want wat begint in het gevoel, moet noodzakelijkerwijs overgaan in andere vermogens van de menselijke geest, in gedachten, beelden, vertellingen, artistieke scheppingen, en in moreel gedrag<sup>71</sup>.

In Dreys beschrijving van de religieuze subjectiviteit zijn eigenlijk twee bewegingen te onderscheiden. Er is één beweging in het menselijk bewustzijn naar God als scheppende en onderhoudende oorsprong van datzelfde menselijk bewustzijn. Zodat men kan zeggen, dat bewustwording van de mens van zichzelf, gelijk opgaat met de bewustwording van God<sup>72</sup>. Maar die bewustwording van God betekent ook een toename van het gevoel van het oneindige, dus van datgene, wat in geen begrip te vatten en met geen woord uit te spreken is<sup>73</sup>. Dat betekent, dat indien men in zichzelf de oneindige oorsprong van zichzelf wil kennen, men tegelijkertijd zich moet confronteren met wat buiten is, met de dingen en menselijke verhoudingen. Het oneindige is ook de oorsprong van al die dingen en verhoudingen. Zodat er gelijktijdig met de tendens tot mystieke verinnerlijking, ook de tendens tot aandacht voor de manifestaties van het oneindige in de uiterlijke wereld is.

Deze conceptie van de religieuze subjectiviteit is heel goed verenigbaar met de romantiek, met name met de romantische filosofie van Schelling. Drey deelt met Schelling de fundamentele intuïtie van de interne relatie van het eindige en oneindige<sup>74</sup>. Maar we moeten daarmee niet uit het oog verliezen, dat deze conceptie ook de rechtvaardiging kan vormen voor een verlicht-katholieke kritiek op alle vormen in het christendom, die op een of andere manier een distantie en een vervreemding tussen het religieuze en het zogenaamde niet-religieuze leven teweeg brengen. Dat zal ik nu verder proberen aan te tonen door de lezing van de 'Revision' en daarna van het zojuist genoemde artikel over de verhouding van het mysticisme tot het katholicisme, te vervolgen.

Aan de ontwikkeling van de theologie en filosofie van de scholastiek leest Drey het dubbele karakter ervan af<sup>75</sup>. Dat wil zeggen, dat filosofie en theologie, waar het de innerlijke religiositeit ervan betreft, een mystiek karakter, en waar het de drang naar buiten, naar woord en begrip betreft, een dialectisch karakter hebben. De kern van de argumentatie is nu, dat in dit noodzakelijke dubbele karakter van theologie en filosofie een gevaarlijke tendens schuil gaat. Want na de vroege scholastiek verzelfstandigden zich beide elementen, wat betekende, dat verstand en geloof, mystiek en wetenschap en uiteindelijk rede en openbaring als vreemde entiteiten tegenover elkaar kwamen te staan. Drey ziet deze ontwikkeling onder meer weerspiegeld in de strijd tussen nominalisten en realisten Voorlopig hoog-

tepunt, of eigenlijk beter, dieptepunt, lag volgens hem bij de methode van Petrus Lombardus. Vanaf de tijd van Lombardus tot op heden, zo is de teneur van Dreys betoog, stonden theologie en filosofie tegenover elkaar, was de geest van de mystiek, die de ziel van het christendom is, zo goed als geheel uit de katholieke theologie verdwenen<sup>76</sup>. Er was nog slechts een puur verbale, niet doorleefde bevestiging van het gezag van de Geest van God, die in het theologiseren en in de kerk ervaren zou moeten worden. Drey doelt met name op de katholieke supranaturalistische theologie van de barok, waarin een volkomen externe en formele relatie tussen het goddelijke en het menselijke zou bestaan.

Dreys kritiek op de katholieke theologie van zijn tijd komt er op neer, dat de situatie bijna net zo doods, bijna net zo ontgaan van de bezielende religieuze geest is als in de moderne protestantse theologie. Want net zoals in de protestantse theologie ontbreekt in de katholieke theologie de wezenlijk mystieke notie, dat er een fundamentele vervlochtenheid bestaat tussen de zogenaamde natuurlijke ontwikkelingen in de geschiedenis en het goddelijke. Er ontbreekt de notie van de mystieke participatie van de theoloog aan de geschiedenis als het werk van Gods voorzienigheid<sup>77</sup>. De geschiedenis wordt bijna geheel gezien als het resultaat van toeval, en dat wil in dit verband zeggen, als het werk van menselijke handelingen. Daarom zoeken de protestantse theologie en feitelijk ook de katholieke theologie naar sporen van goddelijk gezag die van Gods levende geest ontdane werkelijkheid. Maar vanuit het niet-mystieke perspectief moet de theologie in het protestantisme uitlopen op pure grammatica en filologie van de dode letter van de schrift<sup>78</sup>. En in de katholieke theologie is het eigenlijk niet veel beter. ook zij houdt vast aan de letter, zij het dat het in dit geval niet alleen de letter van de schrift, maar ook die van de traditie, van de geschiedenis, van de vaders en de concilies is<sup>79</sup>.

Drey richt zich in de 'Revision' dus tenminste tegen twee vormen van theologiseren. Tegen de uitsluitend op historische reconstructie gerichte protestantse theologie, die in essentie niet meer is dan filologie en tegen de supranaturalistische katholieke theologie. Aan het einde van het artikel komt er nog een vorm van theologiseren bij zij die de oplossing voor de problemen van het supranaturalisme eenzijdig in de praktische rede en in de morele religie zien liggen. Drey doelt hier ongetwijfeld op de radicale variant van de katholieke Aufklärung.

Maar deze afwijzing van de radicale Aufklärung betekent niet, dat Drey geen verwantschap heeft met de gematigde variant van de katholieke Aufklärung. Want in de kritiek op de drie vormen van theologiseren komt het Aufklärungsmotief duidelijk naar voren ze belemmeren namelijk alle drie de onmiddellijke religieuze betrokkenheid van de mens bij God. Ze leggen daardoor religiositeit en leven uiteen. De relatie tussen de theologie en haar object is daarom inhoudsloos en formeel geworden<sup>80</sup>. En dat zal voor de praktijk van de zielzorg, zo is Dreys sugges-

tie, formalisme en ritualisme teweeg brengen. Dat laatste wordt duidelijker gezegd in het al eerder aangehaalde artikel van Drey over de verhouding tussen mysticisme en katholicisme.

Drey begint daar met te zeggen, dat de mystiek en het mysticisme al een eeuw lang (de achttiende eeuw) bijna uit de katholieke kerk verdwenen leken te zijn<sup>81</sup>. Maar aan het begin van deze eeuw lijkt de mystiek weer terug te keren<sup>82</sup>. En die situatie is voor hem de aanleiding om naar de functie van de mystiek in de katholieke kerk te kijken.

Centraal in dit artikel staat dan de overtuiging, dat die functie van de mystiek bij uitstek kritisch, de verlichting dienend is. Dat is een overtuiging, die, zo merkt Furst terecht op, door het gebruikelijke onderzoek bijna geheel over het hoofd gezien is<sup>83</sup>. Drey vermeldt weliswaar, dat wanneer de mystiek zich verzelfstandigt, ze in de afgrond van 'Schwärmerei' en separatisme valt, maar alle aandacht gaat verder uit naar de op het moment veel dreigender situatie, namelijk dat er een vorm van katholicisme bestaat zonder het kritisch-verlichtend correctief van de mystiek<sup>84</sup>.

De kern van de argumentatie is gelijksoortig aan die van de 'Revision'. Binnen de katholieke kerk voert de mystieke innerlijk religieuze drang noodzakelijk tot de veruiterlijking in een gesystematiseerde leer en in de vormen van de cultus<sup>85</sup>. Maar het is in de geschiedenis van de katholieke kerk vaak gebeurd - en het gebeurt kennelijk ook in de dagen van Drey - dat leer en cultus voor de ware religiositeit hinderlijk worden<sup>86</sup>. Dan wordt er aan de leer en aan de filosofische speculatie erover een te hoge waarde toegekend. En dan worden de aan de tijd gebonden leervormen verwisseld met de naar haar diepste wezen tijdje-loze religiositeit. Dan wordt vergeten, dat, aangezien religie de onmiddellijke aanraking van de mens door God is, geloof niet uitsluitend op grond van extern gezag of op grond van een passieve aanname van begrippen kan bestaan<sup>87</sup>. Dan worden ook aan de tijdgebonden liturgische symbolen óf een eigen goddelijke kracht toegekend óf ze worden in hun specifieke betekenis, uit lichtzinnigheid of onwetendheid, niet meer gekend. In het eerste geval is de liturgie tot bijgeloof, in het tweede geval tot mechanisme en ritualisme verworden.

En vanuit deze voor de katholieke Aufklärung specifieke klachten, poneert Drey dan, dat in de katholieke kerk een tegenwerkend principe moet bestaan, een 'innerlijk protestantisme', opdat de constante tendens tot 'hole Wissenschaftlichkeit' en tot vergoddelijking of mechanische handhaving van de liturgische vormen, telkens weer bestreden kan worden<sup>88</sup>. Opdat, met andere woorden, het leven van de gelovigen weer verenigd wordt met het religieuze.

Wanneer Drey zich dan in het tweede deel van het artikel de vraag stelt, wat de kerk nu moet doen, komen een aantal punten van kritiek van de katholieke Aufklärung naar voren. Zo moet de kerk in ieder geval niet de oude liturgische vor-

men herstellen, noch proberen om door een zo groot mogelijke pompa in de liturgie de religieuze zin van het volk te stimuleren. Dat zal alleen maar in 'mechanische Andachtelei' resulteren<sup>89</sup>. De belangrijkste taak is om de toekomstige geestelijkheid zo op te leiden, dat ze zich het liefst met de bevordering van de 'Frommigkeit' onder het volk bezig houden. Al het overige, de opleiding tot mechanische kerkelijke functionarissen, de vorming tot achting en gehoorzaamheid jegens de kerk, de uiterlijke zedelijkheid, de opleiding tot geleerd theoloog, is van minder belang<sup>90</sup>. En er mag in de parochies geen overdaad aan verouderde, van het tegenwoordige leven vervreemde ceremonies zijn. De geestelijken moeten daarbij, al naar gelang de bijzondere omstandigheden, een grote vrijheid hebben om zelf de kerkelijke vormen te bepalen. Er behoeft geen uniformiteit te zijn. En ten aanzien van de kerkelijke tucht, vindt Drey, dat er te veel juristerij is in de kerk. In een instituut, waarin het primair gaat om de vorming en begeleiding van de geestelijke gezindheid (en secundair om het handelen vanuit de gezindheid) passen geen wetten en straffen, die aan de wereldlijke rechtspraak ontleend zijn.

Dreys artikel over de verhouding tussen mysticisme en catholicisme is in de jaargang 1824 van de 'Quartalschrift' gepubliceerd. Een jaar eerder had Hirscher, eveneens in de 'Quartalschrift', een structureel soortgelijke gedachtegang ontwikkeld in 'Über einige Störungen in dem richtigen Verhältnisse des Kirchentums zu dem Zwecke des Christentums'<sup>91</sup>. Hirscher laat in dat artikel nog duidelijker dan Drey zien, dat de doelstelling om een werkelijk levend, dat wil zeggen, vanuit het gemoed (het hart, zegt Hirscher) het hele doen en laten doordringend geloof te bevorderen, in de toenmalige omstandigheden op kerkelijk-praktisch en kerkpolitiek terrein een omvattend kritisch Aufklarungsprogramma inhoudt. Ik ga even op dit artikel in.

Christus is op aarde gekomen, aldus Hirscher in het eerste deel, met het doel om de aarde in het bovenzintuiglijk rijk Gods van waarheid, liefde en zaligheid te betrekken<sup>92</sup>. Maar omdat de menselijke natuur zo ingericht is, dat ze het bovenzintuiglijke - ook voorzover dat al in ons leeft - alleen via het zintuiglijk waarneembare kan benaderen, had Christus voor dat doel zintuiglijk waarneembare vormen nodig. Christus heeft zo woorden (leer), handelingen (sacramenten) en andere inrichtingen aan ons geschonken, opdat het rijk Gods zich op aarde in een zichtbare gemeenschap kan openbaren. En omdat geen gemeenschap, ook niet een religieuze gemeenschap, zonder institutionele inrichtingen en organen kan, is de kerk ontstaan.

Het allesbeheersende en enige doel van het christendom is het komen van het rijk Gods. En dat komen van het rijk vindt plaats, wanneer het aanbod van het rijk in Gods openbaring in Christus, en de opname ervan in het hart van de mens en via het hart in al het doen en laten, elkaar wederzijds doordringen<sup>93</sup>. Dus wanneer, anders gezegd, religiositeit en leven in een éénwordingsproces betrokken



zijn Van het grootste belang voor het begrip van de jonge Tubingers in het algemeen en van Hirscher in het bijzonder is nu, dat kerk en 'Kirchentum' exclusief als middelen in dienst van het doel van het komen van het rijk Gods beschouwd moeten worden. En dat betekent, dat alles wat tot de kerk hoort, telkens onder kritiek gesteld kan worden van dat enige en allesbeheersende doel<sup>94</sup>. Want het staat voor Hirscher vast, dat het 'Kirchentum' enerzijds noodzakelijk is voor het christendom, maar dat anderzijds in het 'Kirchentum' ook ontwikkelingen kunnen plaatsvinden, die juist het bereiken van het doel van het christendom verstoren. Het grootste deel van het artikel bestaat dan ook uit het aanwijzen van de nadelen, die met name in de huidige tijd, in het 'Kirchentum' liggen, en uit het wijzen van de weg, die voor het uit de weg ruimen van die nadelen bewandeld moet worden. Ik zal er een paar voorbeelden van noemen.

In het eerste nadeel, dat Hirscher in het 'Kirchentum' waarneemt, komt direct al een bekend Aufklarungsmotief naar voren<sup>95</sup>. Het is voor de kerk absoluut noodzakelijk om een symbolum, een kerkelijk belijdenisgeschrift te hebben, dat het wezenlijke van de woorden van de heer probeert samen te vatten. Maar men vergeet dan maar al te gauw, dat een 'symbolum' nooit meer dan een beknopt en abstract uittreksel kan zijn en daarom ook nooit op de plaats kan gaan staan van het evangelie zelf. En dat laatste is vaak gebeurd. De christelijke waarheid meende men vaker te halen uit de leerstellingen van de kerk, uit de voordrachten van de geestelijken of uit de wetenschappelijke speculaties over de kerkelijke leer dan uit de schrift. Maar het vasthouden aan 'das schlichte Wort des Evangeliums' is de belangrijkste voorwaarde voor de levendigheid van het geloof.

Afgezien van de reële mogelijkheid, dat men door de aandacht voor de kerkelijke leer de schrift op de achtergrond drukt, dreigen er in dit verband nog een paar gevaren. Bijvoorbeeld het gevaar, dat men meent door het bezit van een bepaalde leer, behorend bij een kerk al gerechtvaardigd te zijn<sup>96</sup>. En direct daarmee verbonden het veronderstelde bezit van de waarheid houdt de misvatting in, dat de waarheid in de afzonderlijke leerstellingen zou liggen. Daardoor wordt elk doorleefd begrip, elke innige omgang, elk onderzoekende omgang met de waarheid gedood. De menselijke indolentie, zo merkt Hirscher treffend op, is niets welkommer dan de gedachte van een erfelijke en onvervalste waarheid, die simpelweg door de tijd heen overgeleverd moet worden. De opvatting, dat kerkelijke symbolen in hun formuleringen onaantastbaar zijn, doet uiteindelijk het kerkelijk leven verstarren.

Dit zijn allemaal nadelen, die volgens Hirscher voortvloeien uit de verzelfstandiging van het kerkelijk symbool. Daarnaast noemt hij in het artikel nog een groot aantal nadelen van het 'Kirchentum'. Ze zijn om twee complexen gegroepeerd. Het eerste complex betreft de gevaren, die de liturgie bedreigen, met name het gevaar van de magische of puur uiterlijke voorstelling van het liturgisch handelen<sup>97</sup>. Het tweede complex betreft de gevaarlijke tendensen in de kerkelijke orga-

nisatie en in de praktijk van de verhouding tot het protestantisme<sup>98</sup>. Hirscher signaleert onder meer, dat de kerk bij kerkelijke orde en organisatie gebruik maakt van aan de staat ontleende methodes. Hij toont zich een voorstander van een episcopalistische kerkorde. Voorts pleit hij voor de invoering van nationale en diocesane synoden, waarbij de lagere clerus en de leken niet uitgesloten mogen worden. En met betrekking tot de verhouding van kerk en staat, keert hij zich zowel tegen het te hulp roepen van de staatsmacht door de kerk in kerkelijke zaken, als tegen de onderschikking van de kerk in het 'Staatskirchentum'<sup>99</sup>. Op dit laatste gebied lijkt Hirscher overigens eenzelfde idealistische positie in te nemen als Wessenberg. Hij gelooft, dat wanneer de kerk zich uitsluitend aan haar religieuze en morele taken wijdt, er eenvoudigweg geen botsingen met de staat zullen optreden (en een dergelijk 'geloof', dat weten we nu, staat in de toenmalige omstandigheden de facto machteloos tegenover het 'Staatskirchentum')<sup>100</sup>. Ten aanzien van de katholieke houding jegens het protestantisme, pleit Hirscher ervoor om anders dan in de strikt polemische praktijk, eerst uit te gaan van het gemeenschappelijk christelijke, om vervolgens de verschillen uit te werken<sup>101</sup>.

Bij Hirschers hervormingsvoorstellen, in dit geval bij het aanwijzen van de middelen om de nadelen van het 'Kirchentum' te bestrijden, blijkt steeds weer, dat het hoofddoel het bereiken van de directe band tussen religiositeit, religie en kerk aan de ene kant en het volk aan de andere kant is<sup>102</sup>. Maar het eigenlijke centrum van zijn aandacht ligt feitelijk niet bij het volk, maar bij de lagere clerus. Want de clerus is de belangrijkste intermediair bij de vorming van de religieuze ontvankelijkheid van het christelijk volk<sup>103</sup>. Vandaar, dat Hirscher zoveel aandacht schenkt aan de theologische opleiding van de clerus. Hirscher is vermoedelijk door Wessenberg beïnvloed, waar hij de studie van de bijbel, met name gericht op de verkondiging voor het volk, in de theologische opleiding centraal wil stellen<sup>104</sup>. De bijbelse idee van het rijk Gods moet voorts formeel en materieel richtlijn zijn voor de systematische theologie. De clerus moet bovendien geleerd worden om het volk in de kerk en thuis met de schrift vertrouwd te maken. Het volk dient actief en zelfstandig in het levende woord van het evangelie door te dringen<sup>105</sup>.

We kunnen concluderen, dat de nadruk op de innerlijke beleving van het geloof bij de jonge Drey en de jonge Hirscher leidt tot het denken van de eenheid van religie en leven - het gemoed (Drey) of het hart (Hirscher) vormt immers het uitgangspunt vanwaaruit de religie alle andere menselijke vermogens en van daaruit het doen en laten van de mens doorstraalt - , terwijl het op praktisch-kerkelijk en kerkpolitiek terrein leidt tot een Aufklarungsprogramma.

Ook bij de jonge Mohler - dat is hier de Mohler van vóór de 'Einheit' (1825) - is iets soortgelijks te bespeuren. Dat wil zeggen, dat er bij Mohler in een paar vroege recensies uit de jaren 1823/24 op een ander terrein dan dat van Drey en

Hirscher, namelijk op dat van de ecclesiologie, een verband waarneembaar is tussen een grote aandacht voor de innerlijke 'geestelijke' zijde van de kerk én een Aufklarungstreven.

In de derde aflevering van jaargang 1823 van de 'Quartalschrift' bespreekt Mohler een kerkhistorisch werk van T. Katerkamp<sup>106</sup>. Hij begint zijn recensie als een echte Aufklärer, namelijk met een zeer positieve inschatting van de gevolgen van de saecularisatie voor het wetenschappelijk theologisch onderzoek<sup>107</sup>. Vóór de saecularisatie rustte er in Duitsland, heel anders dan in Frankrijk, een grote last op theologen en de lagere clerus. De bisschoppen en kapittelgeestelijken, meestal van adel en doorgaans niet wetenschappelijk opgeleid, hadden in het algemeen weinig achting voor theologen en voor de lagere clerus. De eerstgenoemden mochten niet zelfstandig denken, de laatstgenoemden konden het niet. Voor de verandering van die toestand heeft de saecularisatie, aldus Mohler, de voorwaarden geschapen. Want bij alle ongeluk, dat de saecularisatie teweeg gebracht heeft, staat het er met de katholieke kerk, wat de hoofdzaak betreft, nu beter dan ooit voor. Daarmee bedoelt Mohler, dat de kerk nu niet meer steun kan zoeken in uiterlijke verhoudingen. Want het uiterlijk religieus leven - waartoe Mohler onder meer liturgische pompa en een op macht georiënteerde, en van het volk geïsoleerde hiërarchie rekent - staat in een omgekeerde verhouding tot het innerlijk religieus en wetenschappelijk theologisch leven van de kerk. Naarmate het eerste toeneemt, neemt het tweede af.

Precies op het punt van de betekenis van de hiërarchie voor het leven van de kerk, valt Mohler Katerkamp aan<sup>108</sup>. Katerkamp beschouwt volgens Mohler de hiërarchie als ware zij het leidende principe van de geschiedenis van de kerk. Maar daarmee wordt het model van de deïstisch-naturalistische visie op de mens a.h.w. overgeplaatst naar de ecclesiologie zoals God eens de geestelijke vermogens aan de mens gegeven zou hebben en verder geen relatie meer met de mens zou hebben, zo zou God eens de oorsprong van de kerk gelegd hebben, maar verder de kerk aan haarzelf overgelaten hebben. Alsof het adagium van Katerkamp aldus zou luiden. 'God schiep de hiërarchie, en voor de kerk is nu tot aan het einde van de wereld meer dan genoeg gezorgd'.<sup>108a</sup>

Tegenover deze visie plaatst Mohler de overtuiging, dat niet de hiërarchie, maar de geest van God het altijd blijvende en werkende principe in de kerk is. Al datgene, wat aan de kerk uiterlijk is, is hoogstens orgaan, middel voor het innerlijk principe van de geest Gods. Ook de hiërarchie is zo'n middel. Mohler toont dat aan, door in de geschiedenis van de kerk perioden aan te wijzen, waarin de hiërarchie - waarmee Mohler in dit verband dus uitsluitend op de groep van de hogere clerus doelt - religieus gesproken dood was, alleen door heerszucht en eigenbelang bevangen was, en waarin toch de christelijke traditie in de kerkelijke symbolen belichaamd was en de leer van het christendom werkelijk geleefd

werd<sup>109</sup>.

En het is precies dit laatstgenoemde punt, dat het perspectief is, waarin Mohlers kritiek gelezen moet worden. De eenzijdige nadruk op iets wat zijns inziens tot de uiterlijke zijde van de kerk behoort, belemmert het zicht op de noodzaak van een onmiddellijke relatie tussen religiositeit, door Gods geest bezielde geloof, en het leven van het christelijke volk. Vandaar ook, dat Mohler Katerkamps mening bestrijdt, dat het volk in kerkelijke aangelegenheden geen stem heeft<sup>110</sup>. In de jonge kerk ziet Mohler de ideale verhouding tussen clerus en volk belichaamd. Daar heerste geen afstand tussen beide groepen. Daar kwam de treurige toestand niet voor, dat de lagere clerus bang was voor de bisschop. Een jaar later, in een recensie van het handboek kerkrecht van S. Brendel neemt Mohler dit thema weer op<sup>111</sup>. Hij richt zich daar scherp tegen Brendels mening als zou het wezenlijk voor de katholieke kerk zijn, dat de leken alleen in een verhouding van onmondigheid en onderwerping tot de clerus staan<sup>112</sup>. Bij Ambrosius en paus Leo I leest Mohler daarentegen, dat het veeleer wezenlijk voor de katholieke kerk is, dat de leken niet hiërarchisch gedevalueerd worden, dat ze de waardigheid van het algemeen priesterschap dragen en dat ze als gedoopten participeren aan het priestertelijk ambt.

Al deze opvattingen van de jonge Mohler liggen in de lijn van het Aufklarungsstreven naar een verdiepte religiositeit en naar een grotere betrokkenheid van het volk bij kerk en religie.

Mohlers oriëntatie op de Aufklärung in de jaren 1823/24 blijkt ook uit een aantal andere opvattingen. Zo blijkt Mohler een uitgesproken aanhanger van het episcopalisme te zijn. In de recensie van Katerkamp toont Mohler met behulp van Cyprianus aan, dat niet de paus, maar alleen het gehele episcopaat de ware grond van de eenheid van de kerk kan zijn<sup>113</sup>. In een bespreking van het leerboek voor kerkrecht van F. Walter zet hij uiteen, dat de kerkelijke traditie opteert voor de opvatting, dat alleen de algemene kerk, dat is in dit verband het gehele episcopaat, autoritatieve kerkelijke wetten kan uitvaardigen. Een kerkelijke leer is bindend, wanneer die door een algemeen concilie als zodanig is opgesteld. De confirmatie van de paus is daarbij niet noodzakelijk<sup>114</sup>.

Typisch verlicht is ook de opvatting, dat de kerk haar religieuze overtuigingen aanbiedt, ervan uitgaande, dat die overtuigingen op basis van een zelfstandig en vrij oordeel aangenomen moeten worden<sup>115</sup>. Alleen op die basis kan immers een betrokkenheid van het individu bij de kerk gestalte krijgen. In het kader van een grotere betrokkenheid van het volk bij kerk en religie staat tenslotte ook Mohlers inzet voor de liturgie in de landstaal<sup>116</sup>, en voor de communie onder twee gestalten<sup>117</sup>.

Nu heb ik in het voorgaande gebruik gemaakt van enkele teksten van de jonge Mohler, die Geiselmann al eens geïnterpreteerd heeft. En juist ten aanzien van

de duiding omtrent het verlichte karakter van deze teksten, verschilt de hierboven weergegeven duiding van die van Geiselmann. Daarom ga ik even op zijn interpretatie in.

In 'Die katholische Tübinger Schule' (1964) plaatst Geiselmann een al eerder gepubliceerd artikel over de verandering in Mohlers bewustzijn van kerk en kerkelijkheid (1961) in het kader van de vraag naar de overgang van Aufklärung naar romantiek bij Mohler<sup>118</sup>. Hij onderscheidt in dit opzicht in de ontwikkeling van 1823 tot en met 1825 (de 'Einheit') maar liefst drie stadia. Direct al bevreemdend is nu, dat het eerste en het tweede stadium niet na elkaar komen, maar door elkaar heenlopen. Het eerste stadium leest Geiselmann namelijk af aan de colleges kerkrecht, die Mohler in de jaren 1823 - 1825 gehouden heeft<sup>119</sup>. Mohler zou in dit stadium een echter Aufklärer zijn, die weliswaar de goddelijke oorsprong van de kerk erkent, maar verder de kerk vooral onder het aspect van de uit individuen opgebouwde ethische vereniging van mensen ziet<sup>120</sup>. Geiselmann minimaliseert echter direct weer de kracht van de Aufklärung in de persoonlijke zienswijze van Mohler, door er op te wijzen, dat deze in die jaren zijn colleges kerkrecht moest geven volgens het in jozefistische geest geschreven handboek van G. Rechberger<sup>121</sup>.

Het tweede stadium loopt bij Geiselmann, zoals gezegd door het eerste heen. Geiselmann leest dit stadium af aan de hierboven reeds vermelde recensies uit de jaren 1823/24. Daarbij lijkt Geiselmann zich in een inconsistentie te verstrikken. In het artikel uit 1961 ziet hij in het geheel van die recensies een soort tussenstadium, waarin elementen uit de romantiek (i.c. de romantische volksgeestgedachte en direct daarmee verbonden een pneumatocentrische benadering van de kerk) nog naast elementen van de Aufklärung staan<sup>122</sup>. Die gedachte neemt Geiselmann letterlijk in 'Die katholische Tübinger Schule' uit 1964 over. Maar in dat laatstgenoemde werk, doet hij in de toegevoegde teksten nog iets anders. Hij signaleert dan namelijk tevens een breukpunt in de recensies. In de eerste recensie van 1823, die over het leerboek van Walter (boven 283), zou Mohler nog een verdediger van het episcopalisme zijn en in verlichte zin veel aandacht schenken aan de uiterlijke hiërarchische kant van de kerk, terwijl hij in de overige recensies zo'n duidelijk anti-hiërarchisch affect zou vertonen<sup>123</sup>. Die eerste recensie is als enige in de eerste helft van 1823 geschreven, zodat volgens Geiselmann Mohler in de tweede helft van 1823 zijn 'Damaskusstunde' beleefd moet hebben<sup>124</sup>.

Het derde stadium wordt dan gevormd door de 'Einheit'. De kerk wordt dan zonder verlichte bijverschijnselen geheel met behulp van het romantisch idee van het organisme pneumatocentrische geconstrueerd<sup>125</sup>.

Wanneer we dus Geiselmann goed moeten weergeven, dan zouden we moeten zeggen, dat het tweede of tussenstadium - dat dus chronologisch gelijk loopt met het eerste stadium - zelf weer uiteenvalt in twee stadia. Dat riekt naar overinterpretatie<sup>126</sup>. Ter bevestiging hiervan zal ik nog een paar opmerkingen maken over

Geiselmans interpretatie van de recensies uit de jaren 1823/24 (Geiselmans eerste stadium zal ik niet behandelen, ook al omdat de tekst van Möhler in de tweede wereldoorlog verloren is gegaan<sup>127</sup>; het derde stadium, de 'Einheit', komt in de volgende paragraaf aan de orde).

Op de achtergrond van die interpretatie staat bij Geiselman een nogal negatief beeld van de katholieke Aufklärung. Hij heeft zich bij de vorming van het beeld kennelijk geheel laten leiden door zijn kennisname van de radicale variant van deze stroming<sup>128</sup>. Hij beschouwt haar primair als een stroming, waarin tendentieel op kerkelijk gebied de verwerpelijke thema's van de algemene verlichting doordringen: bijvoorbeeld een mensbeeld, dat beheerst wordt door het ideaal van de zichzelf genoegzame autonome redelijke mens, een naar deïsme neigend godsbeeld, reductie van religie tot ethiek, en vooral in dit verband belangrijk, gebrek aan besef voor het bovenindividuele karakter van familie, volk, staat, mensheid en kerk, dus een neiging naar een atomistische opvatting van menselijke verbanden<sup>129</sup>.

Dit negatieve beeld doet Geiselman wellicht niet voldoende realiseren, dat de kritiek van de katholieke Aufklärung op de bestaande verhoudingen voor alles aansloot bij de waarneming, dat het volk en de lagere clerus alleen nog uiterlijk, formeel, met religie en kerk verbonden dreigde te raken. Tot de essentie van de katholieke Aufklärung behoort ook de nadruk op de innerlijk doorleefde band tussen individuele gelovige aan de ene kant en religie en kerk aan de andere kant.

Het is dan ook zeer onwaarschijnlijk, dat het anti-hiërarchisch affect, dat Geiselman terecht in de recensies van de jonge Möhler signaleert, een uitdrukking van zijn anti-Aufklärungsgezindheid zou zijn<sup>130</sup>. Geiselman meent in dit verband, dat Möhlers kritiek op Brendels voorstelling van een strikte scheiding tussen priesterlijke hiërarchie en onmondige leken, de romantische volksgeestleer een rol speelt. De kerk zou niet meer op de wijze van de Aufklärung een door recht bepaalde 'Gesellschaft' zijn, maar een door liefde tussen alle leken en clerici bepaalde 'Gemeinschaft' zijn<sup>131</sup>. Dit moet echter als een overinterpretatie gezien worden. De volksgeestgedachte is nog nergens bespeurbaar. Op de bladzijden, waar Geiselman die gedachte zegt aan te treffen, wordt niet meer gezegd dan dat de leken deel hebben aan het algemeen priesterschap. Bovendien refereert Möhler, tegen Brendels voorstelling van een verhouding tussen clerus en volk als esoterici en exoterici, aan de gewoonte van de oude katholieke bisschoppen om het christelijk volk tot zelfstudie aan te zetten, en, om na terugkeer van synoden, aan het volk rekenschap af te leggen van de genomen besluiten. Tevens wijst Möhler erop, dat in de jonge kerk de participatie van het volk aan het algemeen priesterschap niet alleen in symbolische handelingen wordt uitgedrukt, maar bijvoorbeeld bij Chrysostomus ook in daadwerkelijke deelname aan kerkelijke wetgeving<sup>132</sup>. Allemaal zaken, die meer van Möhlers toenmalige sympathie voor de katholieke Aufklärung getuigen. Waar het Möhler hier om te doen is, is alleen de be-

strijding van de gedachte, dat een priesterkaste of een priesternatie eigen zou zijn aan het katholicisme<sup>133</sup>. En die bestrijding behoeft niet noodzakelijkerwijs de volksgeestgedachte in te houden.

Geisselmann neemt in de recensies na het midden van 1823 ook de verbanding van volksgeest en Heilige Geest waar. Ook dat moet natuurlijk tot een overinterpretatie gerekend worden (de volksgeestgedachte is immers niet aanwezig).

Maar Geisselmann heeft bij dit alles wel iets zeer belangrijks gesignaleerd. Hij vestigt terecht de aandacht op het betreffende nieuwe aspect bij Mohler, namelijk dat de kerk primair vanuit het intern werkende principe van de Geest en niet vanuit de behoeften en wensen van de individuele gelovigen wordt beschouwd.

Nu is er boven al de aandacht op gevestigd, dat voor Mohler al het uiterlijke aan de kerk, slechts orgaan, middel voor het innerlijke principe van de geest Gods is (boven 282). Bij deze gedachte moeten twee opmerkingen gemaakt worden. De eerste is, dat Mohler in de recensies het orgaan-, middel-zijn van de uiterlijke aspecten van de kerk, opvat in de zin van vervangbaar zijn. Met name met betrekking tot de hiërarchie laat Mohler immers zien, dat wanneer zij religieus gesproken wegvalt, de Geest andere middelen kan gebruiken voor zijn doorgaande werking (in de middeleeuwen met name de kloosters<sup>134</sup>). De nadruk op de Heilige Geest als innerlijk principe van de kerk staat dan in dienst van de kritiek van de katholieke Aufklärung op alle vormen, die de distantie tussen volk en religie in stand houden. De Geest wordt dan vooral gezien onder het aspect van het principe, dat ook van het volk gebruik maakt om het goddelijk werk op aarde te volbrengen.

De tweede opmerking is, dat Mohler op dit punt de preciese verhouding tussen Heilige Geest en uiterlijke middelen en organen niet gespecificeerd heeft. Er bestaat op dit punt ook de mogelijkheid, dat die verhouding als een noodzakelijke en als een specifieke gezien gaat worden. Dus in de romantische zin van het woord, dat een specifiek orgaan, i.c. de hiërarchie, een onmisbare levensvoorwaarde voor de werking van de Geest is. Die gedachte zal iets later, in de 'Einheit', uitgewerkt worden. Dan zal ook de nog in de recensies ontbrekende romantische gedachte van de onder leiding van de Geest staande organologische ontplooiing van de kiemen van het kerkelijk geloof geïntroduceerd worden.

Met andere woorden in de recensies van Mohler uit 1823/24 staan we op het punt, waarop enerzijds de gedachte van de Heilige Geest als intern principe van de kerk geheel in dienst van de katholieke Aufklärung staat, maar waar anderzijds ook de mogelijkheid ligt, dat die gedachte in romantische zin uitgewerkt wordt en de kritiek op bijvoorbeeld de hiërarchie in beginsel plaats moet maken voor wezenlijke aanvaarding van de hiërarchie. Er is dus op dit punt, voor wat de nadruk op de innerlijke werking van de Geest betreft, geen absolute tegenstelling tussen de katholieke Aufklärung en een door de romantiek beïnvloede ecclesiologie. Er is alleen een mogelijkheid tot vloeiende overgang. Bij de behandeling van de 'Einheit' moet nog blijken in welke mate die mogelijkheid werkelijkheid is geworden.

Tot zover over de motieven van de katholieke Aufklärung. Hopenlijk is globaal duidelijk geworden, dat het verlangen naar eenheid van religie en leven, de keuze voor het gemoed (het hart) als centraal uitgangspunt voor religiositeit (bij Drey en Hirscher), en het accent op de Heilige Geest als innerlijk principe van de kerk (bij Mohler) de religieuze motieven zijn voor de keuze van een praktisch-kerkelijk en kerkpolitiek Aufklärungsprogramma.

#### D. De kerkpolitieke wending aan de faculteit

De kerkelijke celibaatsverplichting voor geestelijken is in de tweede periode van de ontwikkeling van het katholicisme in de eerste helft van de negentiende eeuw (de periode dus die van ongeveer 1820 tot 1837 loopt) een centraal thema, waarover de strijd tussen Aufklärer en anti-Aufklärer in de kerk gevoerd werd. Het is ook naar aanleiding van posities, die Tubingers rond dit thema innemen, dat zo tegen het einde van de jaren twintig geheel duidelijk was, dat in ieder geval op praktisch-kerkelijk en kerkpolitiek terrein de eenheid van de Tubingers in hun sympathie voor de katholieke verlichting niet meer bestond. Het begin van een wending naar een meer strengkerkelijke positie manifesteerde zich - in ieder geval voor de buitenwereld - het duidelijkst rond de kwestie van het verplichte priestercelibaat.

Zo omstreeks het jaar 1820 laaide in Zuid-Duitsland de strijd om het celibaat - een strijd, die met periodieke hoogtepunten vanaf de jaren '80 van de achttiende eeuw gevoerd werd - weer op. Eén van de aanleidingen voor de strijd was de publicatie van het hierboven al genoemde rapport van de professoren van Landshut (1817)<sup>135</sup>. Daarin werd door Sailer en zijn collega's onder meer de mening bestreden, dat het priestertekort samenhang met het verplichte celibaat. Sailer en de zijnen meenden voorts met een beroep op de bijbel te kunnen poneren, dat het verplichte celibaat hoogst zinvol is<sup>136</sup>.

In de tweede jaargang van de 'Quartalschrift' recenseerde Hirscher nu twee geschriften, die in het na 1817 losbarstende 'debat' gepubliceerd zijn. Het betrof een pro-celibatair en een anti-celibatair geschrift<sup>137</sup>. Maar de recensie was voor Hirscher niet meer dan een aanleiding voor een hoogst opmerkelijke eigen bijdrage over de kwestie. Van de ruim 33 bladzijden, wijdt hij er slechts drie aan een samenvatting van de twee boeken. Verder moesten ze het met een enkele verwijzing stellen.

De basis van Hirschers redenering is een korte schets van de levensloop van de katholieke geestelijke<sup>138</sup>. Het overgrote deel van de geestelijken is afkomstig uit armere families, waardoor, zo is Hirschers suggestie, hun opvoeding zowel in intellectueel als zedelijk opzicht zeer gebrekkig is. Het punt is nu, dat zowel op het gymnasium als op de universiteit die gebreken eigenlijk niet verholpen, maar integendeel versterkt worden. Overgelaten aan zichzelf, zonder voldoende religieuze begeleiding, zonder voldoende stimulans tot een arbeidzaam leven, vallen vele toe-



komstige geestelijken ten prooi aan geestelijke luiheid en zedelijke onzuiverheid. Bovendien dragen het milieu van gymnasium en universiteit en het feit, dat de meeste studenten behoeftige ouders hebben, er toe bij, dat ze in denken en handelen een zekere zedelijke onbeschaafdheid combineren met een serviele instelling (wat het laatste betreft velen zijn tijdens hun studie mede afhankelijk van particuliere giften). Wanneer Hirscher dan de gevolgen van de vooropleiding voor het leven van de doorsnee geestelijke beschrijft, is hij buitengewoon kritisch. Er zijn er slechts weinigen bij die naar lichaam en ziel heilig en de goddelijke dingen toegewijd zijn. Een deel kan zich in het priesterschap opwerken tot matige vertegenwoordigers van hun ambt, voor de ogen van de wereld onberispelijk, maar in waarheid zonder geest en leven. Het grootste deel van de priesters beschrijft Hirscher echter als mensen met 'stumpfen moralischen Gefuhle und derbem Leicht-sinn'.<sup>139</sup>

Voor Hirscher is het duidelijk, dat slechts enkele buitengewone mensen zo met hun hele ziel op het rijk Gods gericht zijn, dat ze vrijwillig het celibaat op zich nemen. Het celibaat is bij hen een gevolg van de gesteldheid van hun geest.<sup>140</sup> Religieuze en zedelijke volkomenheid kan resulteren in een vrij gekozen celibaat. Het mag niet andersom zijn. Wanneer de geest ertoe ontbreekt, zal een afgedwongen celibaat nooit tot een diep in het hart gefundeerde religiositeit en moraliteit leiden. Dan blijft er slechts een grimas van het celibaat over.<sup>141</sup>

Dit temeer, omdat in de huidige tijd volgens Hirscher de grote massa van de geestelijken niet tot maagdelijkheid geroepen is. Gezien de vooropleiding en de levensomstandigheden van de priesters zijn de meesten niet uit op de groei in religiositeit en zedelijkheid. Ze lijken veeleer uit te zijn op prebenden en op een gemakkelijk leven. En als ze al niet daadwerkelijk van verboden vruchten genoten hebben, dan is het met hun in een christelijke geestesgesteldheid gefundeerde kuisheid treurig gesteld. Hoe velen, vraagt Hirscher, die de schijn van de heiligheid usurperen, willen niet juist als verdedigers van het celibaat de smetten op hun geweten voor de wereld en voor zichzelf verbergen.<sup>142</sup>

Vanuit deze achtergrond pleit Hirscher dan voor het priesterhuwelijk. Het is daarbij niet helemaal duidelijk of hij nu puur pragmatisch, uitsluitend gericht op de verbetering van de huidige clerus, of ook principieel argumenteert.<sup>143</sup> Z'n hoofdargument gaat uit van de overtuiging, dat de hoge zedelijke en religieuze waarde, die het huwelijk kan hebben, buitengewoon nuttig voor de katholieke priesters kan zijn. In een waarlijk in christelijke zin geleefd huwelijk werken vele dingen, zelfs al de geslachtsdrift, maar vooral de gedeelde vreugden en smarten er aan mee, dat het individu a.h.w. over zichzelf heen wordt gevoerd, naar de liefde tot zijn naaste en tenslotte naar God toe.<sup>144</sup> Zo kan hij in het huwelijk en in het daaraan inherente streven tot overwinning van de zelfzucht een eerste natuurlijk tegenwicht tegen de zonde zien.<sup>145</sup>

Hirscher vraagt zich ook af, wie de eerste stappen zouden moeten zetten om wat te doen aan de hoogst ernstige toestand van 'grosse Sundhaftigkeit', waarin een niet gering deel van de clerus juist vanwege het celibaat is geraakt<sup>146</sup>. Enerzijds zouden, zo laat Hirscher doorschemeren, eigenlijk de geestelijken zelf zich moeten aaneen sluiten, om veranderingen in de kerkelijke regels te bewerkstelligen<sup>147</sup>. Maar anderzijds zijn juist zij, die objectief gezien, het meest baat bij gezamenlijk overleg over hun eigen toestand zouden hebben, in subjectief opzicht, zo weinig op anderen en op het geheel betrokken, dat van hen niets te verwachten is<sup>148</sup>. Vandaar ook, dat Hirscher op een nogal scherpe manier naar de kerkelijke autoriteiten wijst waarom bekommeren zij zich zo weinig om deze kwestie, waarom bezinnen zij zich niet over dit onderwerp, waarom toetsen zij niet ernstig, wat voor en tegen het celibaat gezegd wordt, waarom spreken zij zich niet uit<sup>149</sup>?

Ik zal verder niet op Hirschers interessante argumenten voor de opheffing van de celibaatsverplichting ingaan<sup>150</sup>. Het zal in ieder geval duidelijk zijn, dat deze 'recensie' genoeg stof voor ergernis bood bij strengkerkelijke clerici en gezagsdragers.

Het is eigenlijk dan ook niet zo verbazingwekkend, dat de hoogste kerkelijke gezagsdrager in het bisdom Rottenburg, vicaris-generaal J.B. v. Keller, titulair bisschop van Evara, op de 'recensie' reageerde. Februari 1821 zond von Keller een pastorale brief aan de redacteuren van de 'Quartalschrift'. De brief waarin onder meer Hirschers 'recensie' gekapitteld werd, was gericht aan de gehele redactie<sup>151</sup>. Vermoedelijk omdat in die tijd de bijdragen in de 'Quartalschrift' niet met auteursnaam ondertekend waren en de hele redactie er dus de verantwoordelijkheid voor droeg. Tezelfdertijd stuurde von Keller privé een brief over dezelfde kwestie aan Dray, de verantwoordelijke redacteur voor de jaargang 1820<sup>152</sup>.

Von Keller reageert op de stereotype wijze van de gezagsdrager. Het eerste, dat opvalt, is dat hij met geen woord ingaat op de argumenten, die Hirscher voor de geleidelijke opheffing van het verplichte celibaat aanvoert<sup>153</sup>. De redenen, die hij dan voor zijn reactie aanvoert, draaien feitelijk alleen om de hiërarchische verhouding tussen kerkelijke gezagsdragers en subalterne geestelijken. Von Keller gaat slechts op twee elementen van Hirschers bijdrage in. Hij heeft bezwaren tegen de schets van de levensloop van de katholieke geestelijke, in de eerste plaats, omdat daardoor de waardigheid van de stand van de geestelijkheid voor de ogen van het publiek omlaag wordt gehaald. In de tweede plaats, omdat, zo gelooft von Keller met zekerheid, de voorstelling niet met de werkelijkheid overeenstemt. Voorts heeft hij bezwaren tegen de verwijten, die Hirscher aan de kerkelijke autoriteiten heeft toegevoegd. Het perspectief, waarin deze bezwaren gelezen moeten worden, komt duidelijk in de brief naar voren. Hirschers voorstelling van zaken zal de verhoudingen - 'und Unterordnungen', voegt von Keller in een eerste concept van de brief toe - tot de kerkelijke gezagsdragers verstoren<sup>154</sup>. En zal daardoor met name

nadelig werken op de achting, die de lagere geestelijkheid aan hen verschuldigd is. Wat verderop in de brief worden de redacteurs aangesproken als leraren van de kerk en met het oog op de vorming van nog kwetsbare jongelingen tot het priesterschap, opgeroepen om alle aanstoot te vermijden.

Karakteristiek voor het optreden van de gezagsdrager zijn nog twee dingen. Het eerste is, dat von Keller in het privé-schrijven aan Drey z'n verplichting om te reageren, ondersteunt met de mededeling, dat hij door vele waardige geestelijken opgeroepen is om 'amtliche Strenge' op de 'Quartalschrift' toe te passen (wanneer het ten voordele van het gezag is, kan de stem van de lagere geestelijkheid dus toch betekenis verkrijgen)<sup>155</sup>. Het tweede is, dat von Keller weliswaar zegt niet de bedoeling te hebben om het vrije wetenschappelijk onderzoek te remmen, maar aan het eind van de brief toch meedeelt, dat de kerkelijke leraren overeenkomstig de ware religieuze geest beoordeeld en erkend zullen worden. En uit de teneur van de brief, alsmede uit één van de voorbereidende concepten ervan, blijkt heel duidelijk, dat hiermee bedoeld wordt overeenkomstig de geest van de kerk<sup>156</sup>. Van een dergelijke boodschap gaat in dit verband onmiskenbaar een zekere dreiging uit.

Von Keller is blijkens deze brief uit op de disciplinering van theologen en clerus tot een geheel aan de kerkelijke autoriteiten ondergeschikt en gehoorzaam blok<sup>157</sup>. Interessanter dan deze brief is voor ons het antwoord, dat Drey namens de redacteurs van de 'Quartalschrift' en de professoren van de theologische faculteit opstelde<sup>158</sup>. Drey laat von Keller weten, dat de redacteurs, overeenkomstig de apologetische oriëntatie van hun tijdschrift, het tot hun belangrijkste taak rekenen, om niet alleen niets af te doen aan de katholieke leer en de onveranderlijke grondslag van het katholieke geloof, maar die ook met nieuwe bewijzen te ondersteunen. Maar, zo is de teneur van Dreys brief, juist omwille van deze taak, zien wij als theologen ons ook genoodzaakt om bepaalde bestaande kerkelijke gebruiken onder kritiek te stellen. Tot de motieven, die hen tot deze kritiek noodzaken, rekent Drey onder meer de vooruitgang van het inzicht in de geschiedenis, voorts de veranderde oordelen en behoeften van de mensen (N.B.), alsmede de echt katholiek-verlichte overtuiging, dat de katholieke theologie van onechte bijvoegsels en de kerkelijke ordening van onbruikbaar geworden vormen en vreemde aanhangsels ontdaan moet worden.

Drey lijkt in deze brief een onderscheid te maken tussen enerzijds het essentiële en onveranderlijke en anderzijds het occasionele en veranderlijke. Daar blijkt ook iets van, wanneer hij Hirschers opvattingen over het celibaat verdedigt. Het celibaat, zo suggereert hij, is slechts een 'Disziplinarsache'. En een reden om wat aan deze niet tot de essentie van de kerk horende zaak te doen, is, dat de meerderheid van de geestelijken zowel in hun meningen als in hun uitingen tegen de celibaatswet zijn. Opmerkelijk is dus, dat de veranderde oordelen en be-

anderde oordelen en behoeften van de mensen, alsmede de meningen en neigingen van de clerici, wanneer het om de externe kerkelijke ordening gaat - Drey gebruikt de termen 'Zucht', 'Verfassung', 'Disziplinarsache' - een grond kunnen zijn om veranderingen aan te brengen.

Interessant zou natuurlijk de vraag zijn, wie het recht, de bevoegdheid hebben om daadwerkelijk hervormingen door te voeren: 'de mensen', de clerici, de theologen, de kerkelijke gezagsdragers? Drey geeft geen rechtstreeks antwoord op die vraag. Kennelijk, omdat het voor hem geen vraag is. Toch kunnen we de omtrekken van Dreys positie en van de andere Tübingers op dit punt wel in de brief waarnemen. Drey rechtvaardigt in de brief de kritiek van Hirscher door te wijzen op de taak van de theologen in de kerk. De theoloog is als publieke leraar van de kerk er toe geroepen om alles wat in de kerk bestaat, te onderzoeken. En het is daarbij tevens zijn recht en zijn plicht om de resultaten van zijn onderzoek in de openbaarheid te brengen. Zo wordt de christelijke kerk het best gediend. Het recht tot vrij onderzoek en tot het vrij uitspreken van misstanden en gebreken in de kerk, is in de huidige omstandigheden belangrijker dan ooit, omdat in de kerk geen concilies en synoden gehouden worden. Die zijn van oudsher de middelen, waardoor de kerkelijke autoriteiten zich van de gebreken en misstanden op de hoogte stelden, opdat zij veranderingen kunnen aanbrengen. In de Duitse verhoudingen, waarin het er naar uitziet, dat er voorlopig geen synoden gehouden kunnen worden, fungeert de vrije stem van de theologen in dit opzicht als de stem van de publieke opinie in de kerk. Maar net zoals de concilies en synodes eertijds alleen een middel waren voor de veranderingen, die de kerkelijke autoriteiten doorvoerden, zo geldt ook voor de theologen, dat ze slechts het recht hebben om zichzelf als middel aan te bieden. Ook wanneer het kerkelijk gezag geen rekening houdt met de voorstellen van de theologen, zullen dezen zich aan het kerkelijk gezag onderwerpen.

Met andere woorden: Drey en de andere Tübingers claimen hier alleen het morele recht tot het vrij uitspreken van kritiek. Maar noch de theologen, en in de huidige omstandigheden noch 'de mensen' en de lagere clerus, hebben enig kerkrechtelijk gefundeerd recht op zeggenschap bij daadwerkelijke veranderingen. Dat hebben alleen de kerkelijke autoriteiten.

In de volgende paragraaf zullen we zien, dat Drey elementen uit deze brief in de 'Kurze Einleitung' ook theologisch uitdrukt. Nu mag de conclusie zijn, dat Drey en de andere Tübingers zich in deze brief aan von Keller als aanhangers van de gematigde variant van de katholieke Aufklärung presenteren. Bij erkenning van het gezag van de bisschop viseren ze een kerk, waarin de mogelijkheid tot hervorming, tot afschaffing van door 'de mensen' en de clerus ervaren verstarring van uiterlijke kerkelijke vormen aanwezig is. Ten behoeve van die mogelijkheid moeten de theologen hun kritiek vrij kunnen uitspreken. Maar er zijn tenminste twee elementen in de brief, die op een zwak uitgangspunt bij het streven van de Tübingers

wijzen. Ten eerste accepteert de brief zonder meer, dat in de huidige verhoudingen de publieke opinie in de kerk niet via concilies en synodes kan uitspreken, maar gerepresenteerd moet worden door een intellectuele élite, de theologen. Ten tweede claimen de theologen slechts een moreel recht om de publieke opinie te representeren. En het zal een ieder duidelijk zijn, dat bij conflicten de ponering van een moreel recht ontoereikend is, indien niet ook concreet de middelen aangegeven worden, waarmee dat morele recht reële effectiviteit kan krijgen<sup>158a</sup>. Drey geeft geen middelen aan, waarmee hij het recht op kritiek en op zeggenschap kan verdedigen, indien het kerkelijk 'gezag' kritiek en zeggenschap niet willen toelaten.

Nu signaleerden tijdgenoten al, dat er zich bij Drey een ontwikkeling voltrokken heeft van een meer katholiek-verlichte attitude naar een meer 'kerkelijke' attitude<sup>159</sup>. Reinhardt vermoedt, dat de breuk in Dreys kerkpolitieke stellingname en het begin van zijn 'kerkelijk' engagement niet lang na 1827 plaats gevonden moet hebben. In dat jaar kreeg de 'Oberrheinische Kirchenprovinz' haar definitieve gestalte, werd J.B. von Keller bisschop van Rottenburg en waren de pogingen van de staat om Drey als bisschopskandidaat te pousseren dus definitief ten einde<sup>160</sup>. Reinhardt neemt dan de publicitaire manifestatie van die breuk waar in de eerste helft van de jaren '30. In een recensie van een geschrift, dat zich voor de instelling van synodes uitspreekt, stemt Drey in 1830 nog wel in met de idee van het nut van een synode voor de kerk, maar bestrijdt hij de mogelijkheid en effectiviteit van synodes in de ecclesia dispersa, die de Duitse kerk is. De geschiedenis van de kerk laat zien, aldus Drey, dat de weg van de overeenstemming van de bisschoppen onder elkaar, net zo goed is als de weg van de synodes<sup>161</sup>. In een artikel uit 1834 ('Was ist in unserer Zeit von Synoden zu erwarten?') richt Drey zich nog scherper tegen de instelling van synodes. In plaats van dat geestelijken op synodes de bisschoppen op misstanden en gebreken attent moeten maken, zal de ware regeneratie van de kerk moeten plaatsvinden, doordat de individuele priester zich innerlijk door de geest van de levende religie en de verheven idee van de kerk moet laten beheersen<sup>162</sup>. Religieuze verinnerlijking impliceert hier dus niet als in Dreys vroege periode de mogelijkheid van verlichte kritiek op verstarde vormen van kerkelijkheid. Verinnerlijking wordt veeleer tegen die kritiek uitgespeeld.

Niet alleen op het punt van de synodes, maar ook op dat van het celibaat, blijkt Drey in de jaren '30 veranderd te zijn. In 1831 ondertekent hij vrijwillig een decreet, waarin agitatie tegen het celibaat in de lijn van de zgn. Ehinger anticelibatsvereniging verboden wordt<sup>163</sup>.

Drey heeft dus, in ieder geval wat betreft het synodalisme en het celibaat een verandering ondergaan. Van een aanzet tot een praktisch-kerkelijk en kerkpolitieke Aufklärungsprogram is weinig meer te merken. De verandering, die Drey ondergaan heeft, zal in ieder geval psychologisch gezien, zeer aanzienlijk zijn. Toch is die verandering, gezien zijn zwakke uitgangspunten, die in de brief uit 1821

aan von Keller naar voren komen, iets minder rigoureuus dan bijvoorbeeld Reinhardt suggereert. Immers, Drey koos toen al niet op principiële gronden voor de instelling van synodes; ze waren voor hem niet wezenlijk voor het katholicisme. En in alle zaken betreffende de kerkelijke 'Zucht' en 'Verfassung' (waartoe hij toen ook het celibaat rekende) beloofde Drey op voorhand al zich aan de beslissingen van het kerkelijk gezag te onderwerpen. Het raadsel van de reële kerkpolitieke wending van Drey wordt zo dus wat minder groot.

Ook met betrekking tot een ander kerkpolitiek item is bij Drey een zekere wending, of eigenlijk beter, een verschuiving op basis van éénzelfde uitgangspositie, waar te nemen. Ik doel hier op zijn visie op de verhouding tussen kerk en staat en inzonderheid op zijn stellingname jegens het 'Staatskirchentum'.

Niettegenstaande het feit, dat Drey de 'Frankfurter Kirchenpragmatik' ondertekend heeft, is hij in zijn denken in zijn 'verlichte' periode toch niet zonder meer als een aanhanger van het 'Staatskirchentum' te beschouwen. Hij is altijd wars geweest van elke vorm van subordinatie van de kerk aan de staat, net zoals hij overigens ook het omgekeerde, de politieke subordinatie van de staat aan de kerk, heeft verworpen<sup>164</sup>. Maar er is wel een ontwikkeling in zijn stellingname te bespeuren. In de jaren '30 heeft een zeer afwijzende houding jegens het 'Staatskirchentum' de plaats ingenomen van een vroegere theoretische positie, op basis waarvan een zekere staatskerkrechtelijke praktijk nog mogelijk was. Dat zal ik proberen kort uit te leggen.

De uitgangspositie, die Drey van meet af aan inneemt, en die ook de mogelijkheid verklaart, dat er in zijn visie op de verhouding tussen kerk en staat een ontwikkeling kan optreden, is de overtuiging, dat die verhouding aan historische veranderingen onderhevig is. De tegenstelling tussen kerk en staat is volgens Drey niet af te leiden uit zuivere ideeën. Er bestaan noch concrete staten, noch kerkgenootschappen, die geheel overeenkomstig de idee van de staat, resp. de idee van de kerk gestalte hebben gekregen. De idee van staat en de idee van kerk passen a.h.w. in elke tijd, maar worden telkens op eigensoortige en nooit geheel perfecte wijze belichaamd<sup>165</sup>.

Een in dit verband ander belangrijk element van Dreys blijvende uitgangspositie is de gedachte van het wezenlijke onderscheid tussen de idee van de staat en de idee van de kerk. De idee van de staat is kort samen te vatten in de gedachte, dat de staat, o.m. door burgerlijk recht en door uitoefening van gezag, gericht is op de handhaving en vervolmaking van het aardse bestaan. De idee van de kerk is afgeleid van Dreys bepaling van religie. Religie is de levende verbinding tussen God en mens. In de religieuze ervaring spreekt God zich in het innerlijk van de mens uit over de verhouding tussen God en mens, waarbij tevens de mens opgeroepen wordt tot een met die verhouding overeenstemmende religieus-ethische gezindheid<sup>166</sup>. En in die religieus-ethische gezindheid, waartoe in het aardse leven de kerk de

de gelovigen probeert te leiden, wordt de mens juist bevrijd van de binding aan een orientatie op het aardse<sup>167</sup>. De kerk is zo primair gericht op het leven in God, op de verbreiding van het hemelse rijk Gods<sup>168</sup>.

Op basis van dit hoog abstracte uitgangspunt kan Drey in 1819 een heel andere positie innemen jegens staat en 'Staatskirchentum' dan bijvoorbeeld in 1831.

In 1819, in de 'Kurze Einleitung' betekent dit uitgangspunt voor Drey, dat de kerk voor wat betreft haar 'innere Verfassung' geheel onafhankelijk van de staat moet zijn<sup>169</sup>. Maar hiet moet dan wel iets bij gezegd worden. De kerk manifesteert zich dank zij die 'innere Verfassung' - waartoe Drey het kerkelijk symbolum, de liturgie en het gegeven van het hiërarchisch bestuur rekent - als een 'religieuse Corporation'. De staat kan nu de kerk als 'religieuse Corporation' erkennen, of ze kan dat niet doen. Op het laatste geval gaat Drey niet in. Hij gaat uit van het gegeven-zijn van het eerste geval<sup>170</sup>. Dan betekent dat in de praktijk van de verhouding tussen staat en kerk, dat het innerlijk leven van de kerk geheel vrij van staatsingrepen is, juist op basis van de erkenning van de formele 'innere Verfassung' van de kerk door de staat.

Er is nog iets. Omdat de kerk niet alleen in de ideale sfeer, in de orientatie op de innerlijk religieus-ethische gezindheid kan leven, en gekoppeld daaraan, omdat de kerk niet met een 'innere Verfassung' kan volstaan, heeft de kerk ook uiterlijke instellingen nodig. En precies de menselijke handelingen, die in het kader van die instellingen plaats vinden, vallen ook onder de competentie van de staat.

Het een en ander betekent volgens Drey in 1819 twee dingen voor de rechten, die de staat ten aanzien van de kerk kan laten gelden<sup>171</sup>. In de eerste plaats heeft de staat het negatieve recht om maatregelen te nemen tegen die individuen binnen de kerk, die de rechten en het welzijn van de staat in gevaar brengen. Ook wanneer die individuen onder de dekmantel van kerkelijke handelingen opereren. In de tweede plaats heeft de staat het positieve recht om informatie te verkrijgen en toezicht te houden, niet alleen met betrekking tot de mogelijke, voor de staat gevaarlijke handelingen van individuen, maar ook met betrekking tot veranderingen, die de kerk in haar 'innere Verfassung' wil aanbrengen (wat het laatste betreft het innerlijk leven van de kerk wordt immers geheel vrij gelaten door de staat, juist op basis van de erkenning van de 'innere Verfassung', die dat innerlijk leven reguleert, zou de kerk tot verandering van de 'innere Verfassung' over willen gaan, dan moet de staat opnieuw in de positie worden gesteld om die 'innere Verfassung' te erkennen of te verwerpen).

Het zal duidelijk zijn, dat deze opvattingen van Drey de voorstanders van het 'Staatskirchentum' in de verhoudingen rond 1820 in de kaart konden spelen. Want ofschoon hij natuurlijk de gedachte van de dienstbaarheid van de kerk aan de doeleinden van de staat met kracht verwerpt - zoals bijvoorbeeld ook Wessenberg dat

nog in deze tijd deed - , erkent hij wel het principiële recht van de staat om te beoordelen of kerkelijke handelingen van bijvoorbeeld kerkelijke gezagsdragers wel echt kerkelijk zijn. En zeker zo belangrijk in de praktijk van de verhouding tussen staat en kerk zal de kerk bij veranderingen van haar 'innere Verfassung', dus bijvoorbeeld bij liturgische hervormingen, zich toch rekenschap moeten gaan geven van de wensen van de staat.

In de jaren '30 rept Drey niet meer over de rechten van de staat jegens de kerk. Hij neemt de historische situatie nu zo waar, dat de eerste en belangrijkste taak de verdediging van de kerk tegen het 'Staatskirchentum' is. Zijn houding tegenover de moderne staat is aanzienlijk pessimistischer geworden<sup>172</sup>. Drey publiceert in 1831 bijvoorbeeld een artikel, dat zich weliswaar presenteert als een theologisch-historische beschouwing, maar waarvan de spits van de argumentatie als een aanval op het bestaande 'Staatskirchentum' gelezen kan worden. Het gaat om 'Über die Anwendung weltlicher Regierungsweisen auf die Regierung der Kirche'<sup>173</sup>.

Drey hanteert hier dezelfde uitgangspunten als in 1819. Maar op basis daarvan construeert hij nu een volstrekte tegenstelling tussen staat en kerk. Er bestaat een zeer scherpe tegenstelling, zowel voor wat betreft de respectievelijke doelen, als voor wat betreft de daarbij passende middelen om die doelen te verwezenlijken. En die middelen karakteriseren de respectievelijke regeringsvormen van staat en kerk. Doel en regering van de staat worden nu duidelijk beschouwd als van een lagere orde als die van de kerk. De staat heeft anders dan de kerk een particulier en beperkt karakter, is gebonden aan een bepaald volk. De kerk is in essentie verbonden met de hele mensheid. Doel en regering van de staat zijn niet onmiddellijk gefundeerd in een religieus-ethische gezindheid, beiden zijn puur uiterlijk. Doel en werking van de kerk zijn daarentegen zowel onmiddellijk gefundeerd in het religieuze, terwijl ze ook primair bestaan in de opwekking van de innerlijk religieuze en morele gezindheid<sup>174</sup>. Bovendien hoort bij dat doel, dat de kerk ongehinderd de veruiterlijking van die innerlijke gezindheid in 'Frommigkeit' en 'Sittlichkeit', dus in openbaar waarneembare vormen van gedrag kan bevorderen<sup>175</sup>. Staat en kerk zijn om deze redenen voor Drey dan ook volstrekt tegengestelde grootheden.

Opvallend is voorts, dat Drey in dit artikel een gedachte articuleert, die ook bij Mohler in diens 'Einheit', een grote rol speelt. Drey ziet namelijk de Heilige Geest niet alleen als het principe van het puur innerlijke leven van de in de kerk bijeen gekomen gelovigen, maar ook als het leidende en vormgevende principe van 'Verfassung' en 'Regierung' van de kerk<sup>176</sup>. Maar dat betekent in dit verband, dat Drey hier een stap gezet heeft op weg naar de uitschakeling van de kritische functie, die het accent op de Geest als principe binnen de kerk kan hebben. Bij de jonge Mohler in 1823/24 zagen we, hoe het accent op de Geest een



kritisch moment betekende ten aanzien van de hiërarchie (boven 281vv.). Bij Drey nu, is dat kritisch moment ook wel aanwezig, maar het richt zich niet meer naar binnen, maar naar buiten, naar pogingen van de staat om de kerk met wereldlijke middelen te besturen en te beheersen<sup>177</sup>

Drey maakt in 1831 ook nog wel een soortgelijk onderscheid tussen 'innere' en 'aussere Verfassung' als hij in 1819 maakt. Maar nu beoordeelt hij de historische noodzaak van het gebruik, dat de kerk van die uiterlijke regeringsvormen maakt, veel sterker als een kwaad, dat aan de kerk door de staat opgedrongen wordt. Hij neemt een aantal perioden in de kerkgeschiedenis waar, waarvan de laatste periode, die loop van de zestiende eeuw tot op heden, voor de katholieke kerk het dieptepunt is<sup>178</sup>. In deze periode wordt door de wil van de wereldlijke machthebbers uiterlijke legaliteit met ware religiositeit en zedelijkheid verwisselt, wordt de kerk dienstbaar gemaakt aan uiterlijke zaken en bevordering van het burgerlijk rechtsgevoel<sup>179</sup>. En wanneer hij dan de gevolgen daarvan gaat weergeven, beschrijft hij feitelijk de praktijk van het 'Staatskirchentum': alle kerkelijke dingen en verhoudingen worden aangetast, overeenkomstig de wijsheid van de dag hervormd, de verordeningen strekken zich uit van het grootste tot het kleinste, de werkzaamheid van het kerkelijk gezag wordt niet alleen van bovenaf gecontroleerd, maar feitelijk overgenomen, elke stap van de geestelijkheid wordt voorgeschreven, het volk wordt voorgeschreven wat en hoe en wanneer en waar het moet bidden, zingen en lezen, zelfs de kleinste 'Andachtelei', gebruik of misbruik in de religiositeit van het volk ontgaat niet aan het argusog en het oordeel van dit bestuur van de kerk<sup>180</sup>. En zo rijgen de klachten over de praktijk van het 'Staatskirchentum' zich bij Drey aaneen. Van kritiek op het functioneren van de kerkelijke autoriteiten is geen sprake meer. Alle kritiek is gericht op de handelwijze van de staat.

Zo kunnen we dus concluderen, dat Drey ergens in de tweede helft van de jaren '20 een kerkpolitieke wending gemaakt heeft van een meer katholiek-verlichte positie naar een meer 'kerkelijke' positie. Die wending is te illustreren aan de verschillende stellingnames met betrekking tot het celibaat, het synodalisme en de visie op staat en 'Staatskirchentum'. Die wending is echter minder abrupt dan wel gesuggereerd is. In het vroegere denken van Drey liggen een paar voorwaarden, die een wending, bij verharding van de kerkpolitieke verhoudingen, niet uitsluiten. Celibaat, synodes en de verhouding tussen kerk en staat worden van begin af aan tot de zaken gerekend, die niet tot het wezenlijke van de kerk behoren. In de periode, waarin in de kerkelijke wereld de katholieke Aufklärung nog een grote plaats inneemt, kan het kennelijk voor Drey betekenen, dat het accent op het innerlijk-mystieke element in de kerk in een Aufklärungsprogram resulteert. In een periode, waarin strengkerkelijkheid sterk opkomt, en waarin de druk van de staat op de kerk heel duidelijk zijn beslag krijgt (de definitieve vestiging van de 'Oberrheinische Kirchenprovinz' in 1827 en de staatskerkrechtelijke 'landesherr-

liche Verordnung' in 1830<sup>181</sup>), betekent het voor Drey, dat zijn kritiek zich niet meer richt op intern-kerkelijke verhoudingen, maar op de handelwijze van de staat - en niet te vergeten op de katholieke Aufklärung, die, geweld of niet, toch vaak op de staat een beroep moesten doen om hun hervormingsvoorstellen te verwezenlijken.

De toon voor de wending in de katholieke theologische faculteit van Tübingen werd echter niet aangegeven door Drey, maar door Mohler<sup>182</sup>. Voor de buitenwereld kwam Mohlers wending het eerst en het duidelijkst naar voren in 1828. In dat jaar sprak hij zich tegen de voorstanders van de opheffing van het celibaat ondubbelzinnig uit voor de handhaving ervan, keert hij zich tegen soortgelijke opvattingen inzake het celibaat als die van Hirscher en hanteert hij impliciet een kerkbeeld, dat juist met het oog op de bevrijding van de druk van de staat, een onvoorwaardelijke onderwerping van leken, priesters en theologen aan het kerkelijk gezag betekent.

Mohler intervenieerde met zijn reactie in een concreet debat. In 1828 boden 23 katholieke Badense notabelen een drietal petitie's aan, waarin om de opheffing van de kerkelijke 'Disziplinarsatz' met betrekking tot het celibaat gevraagd werd<sup>183</sup>. De petitie's werden ideeel ondersteund door een 'Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Colibates'. In dit 'Denkschrift' werden de historische, systematische en kerkrechtelijk-praktische argumenten tegen het celibaat bij elkaar gezet. De anonieme auteurs waren de filoloog K. Zell en de canonist H. Amann. Mohler ventileert dan zijn visie op de heilzaamheid van het celibaat en zijn optie voor het behoud van het celibaat in een uitgebreide recensie van het 'Denkschrift'. 'Beleuchtung der an die Ständeversammlung in Carlsruhe eingereichten Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Colibates'. Significant voor Mohlers wending is, dat de recensie niet in de 'Quartalschrift', maar in 'Der Katholik' werd gepubliceerd. In hetzelfde jaar verscheen de recensie ook als zelfstandige brochure<sup>184</sup>.

Leinweber acht Mohlers interventie in de discussie over het celibaat het onvertroffen hoogtepunt in de negentiende-eeuwse apologetiek van het celibaat<sup>185</sup>. Hoe dat voor ons, vanuit een later perspectief ook zij, zo werd Mohlers reactie wel door de jongere clerus waargenomen. Mohlers verdediging van het celibaat en in directe samenhang daarmee, zijn verdediging van de vrijheid van de kerk tegenover ingrepen van de staat - waarover zo direct meer - sloeg bij de overgrote meerderheid van hen een groot enthousiasme los<sup>186</sup>. Het vrijheidsgeloof, zo kenmerkend voor alle krachten in de Vormärz, die zich tegen de druk van de staatsbureaucratieën verzetten<sup>187</sup>, manifesteerde zich bij de jongere clerus in het opkomen voor de vrijheid van de kerk, en tegelijkertijd in strengkerkelijkheid. Dat laatste was in de toenmalige kerkpolitieke verhoudingen welhaast onvermijdelijk.

Ik zal nu een paar elementen van Mohlers opvattingen kort belichten. Daartoe ga ik eerst even in op de centrale vooronderstellingen, die zijn Badense tegenstanders bij hun bestrijding van de celibaatsverplichting hanteren.

Vrijwel alle negentiende-eeuwse auteurs, die zich tegen die celibaatsverplichting keren, staan uitgesproken positief tegenover de staat en schrijven de staat een grote rechtscompetentie in kerkelijke zaken toe<sup>188</sup>. Zo ook de ondertekenaars van de Badense petitie en de auteurs van het 'Denkschrift'. Men gaat er van uit, dat het celibaat tot de uiterlijke kerkelijke instellingen, tot de 'Disziplinarsachen' hoort en om die reden onder de jurisdictie van de staat valt<sup>189</sup>. Zo bevat de eerste petitie het verzoek aan de groothertog om juist ten behoeve van de katholieke 'Landeskirche' de opheffing van het celibaat te doen laten geschieden. In de tweede petitie wordt de tweede kamer verzocht om bij de regering ervoor te pleiten de celibaatsverplichting langs wettelijke weg op te heffen. Deze verzoeken, die op dit punt in de lijn van de theorie van het 'Staatskirchentum' staan, worden in de petitie en het 'Denkschrift' ondersteund door argumenten, die op de schadelijkheid van de celibaatsverplichting wijzen<sup>190</sup>. Schadelijk in de eerste plaats in directe zin voor de kerk (onzedelijkheid van de priesters als gevolg van de onnatuurlijke verplichting, verstoord levensgeluk van de clerus, priestergebrek). Maar daardoor in indirecte zin ook voor de staat (de celibaatsverplichting belemmert zowel de bevordering van orde en zedelijkheid door het gezin, als ook de binding aan vorst en vaderland, die door het gezin kan plaatsvinden). Want wat de nationale kerk schaadt, schaadt ook de staat. Daarbij vertonen de Badense tegenstanders van de celibaatsverplichting een sterk anti-curiaal affect. Als zeker wordt bijvoorbeeld aangenomen, dat de curie juist door het celibaat een eigen machtscentrum binnen de staat wenst te hebben. De curie wordt feitelijk beschouwd als een buitenlandse concurrent van de staat.

In de derde petitie wordt dan de aartsbisschop van Freiburg verzocht om langs kerkrechtelijke weg de opheffing van de celibaatsverplichting te bewerkstelligen. In het derde en laatste deel van het 'Denkschrift' worden de vooronderstellingen van dit laatste verzoek weergegeven<sup>191</sup>. Het kader van de kerkrechtelijke overwegingen wordt natuurlijk gevormd door de opvatting van het 'oberste Schutzrecht' van de staat. De staat zou eigenlijk alleen het placetum voor de celibaatsverplichting hoeven te herroepen, daarmee zou het huwelijksverbod al ophouden te bestaan. Maar binnen dat kader wordt vervolgens in febronianse zin gedacht. De bisschop heeft het recht om het priesterhuwelijk opnieuw in te voeren (in het eerste deel van het 'Denkschrift' wordt o.m. aangetoond, dat de celibaatsverplichting geen grond in het Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de kerk van de eerste drie eeuwen heeft, net als bij de meeste katholieke Aufklärer wordt op classicistische wijze de praktijk in de eerste drie eeuwen van de kerk normatief geacht). Op z'n minst heeft volgens het 'Denkschrift' de bisschop het recht

om de huwelijks toestemming van staatswege door kerkelijke dispensatie te sanctioneren. In dit kerkrechtelijk deel is voorts een duidelijk democratisch moment aanwezig waar het kerkelijke 'wetgeving' betreft, is de instemming van priesters en leken vereist!

Tot zover de vooronderstellingen van Möhlrs tegenstanders. Mohler presenteert zich in zijn recensie van het 'Denkschrift' als de volstrekte antipode van de Badense anti-celibataatsactie. Al direct in het begin van zijn 'Beleuchtung' maakt hij hun motieven verdacht<sup>192</sup>. De achtergrond van die motieven is de 'negative Aufklärung', gebrek aan geest en aan theologisch niveau. Volgens de bijbel, aldus Mohler, moeten hervormingen gedragen worden door mannen vol van de Heilige Geest en geloof, en dat nu is wat aan de Badense hervormers ontbreekt. Hij acht het eenvoudigweg absurd, dat men, voor het tot nieuw leven wekken van de kerk, of voor het verkrijgen van goede en door de Geest bezielde theologen en predikanten, vrouwen nodig zou hebben.

Door op die wijze de motieven van zijn tegenstanders verdacht te maken, suggereert hij natuurlijk, dat het hen de facto niet om de hervorming van de kerk, maar om heel iets anders te doen is<sup>193</sup>. En wat dat andere is, zal na het voorgaande duidelijk zijn. Mohler beschuldigt hen ervan gemene zaak te maken met de instantie, die juist in deze tijd het kerkelijk bestaan bedreigt, de staat. Mohler zet in dit geschrift ten aanzien van de verhouding tussen staat en kerk hetzelfde accent als Drey begin jaren dertig (boven 295) hij benadrukt de volstrekte eigensoortigheid van beide instituties. Meenden de tegenstanders van het celibaat juist in het priesterhuwelijk een binding van de kerk aan de staat en daarmee een garantie tegen de op macht beluste hiërarchie te hebben, Mohler verwacht van het celibaat juist de vrijheid voor de kerk van de staat. En het is met name het celibaat, dat volgens hem een onmiskenbaar getuigenis van de 'Nicht-Einerleiheit' van kerk en staat bevat. De priester, die op grond van de door de kerk bemiddelde genade zich geheel door God en Zijn kerk in beslag laat nemen, en die precies om die reden celibatair is, is niet georiënteerd op de aardse doeleinden van de staat, maar uitsluitend op het hogere en hemelse leven, op het inburgeren in een onzichtbare wereldorde. Daarom zit er in het celibaat een moment van protest tegen alle pogingen tot verwereldlijking van de kerk. Daarmee erkent Mohler overigens ook, dat de kerk niet naar de politieke hegemonie over de staat mag streven. Maar dat is in deze tijd volgens Mohler helemaal niet in het geding<sup>194</sup>. Nu dreigt de kerk door de anti-celibataatsacties nog afhankelijker te worden van de staat en denkt men de paus nog minder invloed op de kerk toe.

Mohler, zo blijkt uit het voorgaande, werpt zich dus vanuit een kerkpolitiek motief (de verdediging van de kerk) op als een voorstander van de kerkelijke celibaatsverplichting. Maar Mohler denkt in de 'Beleuchtung' niet alleen op kerkpolitiek, maar ook op theologisch niveau. Ik ga nu alleen even in op zijn systema-

tisch-theologische overwegingen.

Mohler wil het celibaat systematisch-theologisch rechtvaardigen door het tegenover het huwelijk te plaatsen. Daarbij worden huwelijk en celibaat feitelijk vanuit een natuur - genade schematiek benaderd. Het huwelijk behoort wezenlijk tot de orde van de natuur. En met 'natuur' duidt Mohler in dit verband primair de gevallen natuur aan<sup>195</sup>. Dat betekent, dat het de mens in het huwelijk als zodanig niet gegeven is om los te komen van de zondige zelfzucht. Vanuit de natuur is er geen sprong mogelijk naar een bovennatuurlijk gefundeerde ordening, waarin alle verhoudingen door een opofferende christelijke liefde beheerst worden. Mohler beschouwt het huwelijk niet als iets, dat tot het kwade behoort - anders zou de sacramentaliteit van het huwelijk ook onmogelijk worden - , maar wel als iets, dat de mens in zijn ban houdt en geheel anders dan het celibaat, de mens belemmert in het opstijgen naar het innerlijk geestelijk leven en in het ontvangen van de genadevolle geest van christelijke liefde. In dit verband keert Mohler zich tegen een opvatting, zoals die bijvoorbeeld bij Hirscher voorkomt. Hirscher meende, zo zagen we boven (288), dat het huwelijk en het gezinsleven een middel kan zijn, waardoor de mens over zichzelf heen wordt gevoerd, naar de liefde tot zijn naaste en naar God toe. Mohler sluit die mogelijkheid uit. De christelijke liefde is kwalitatief verschillend van de natuur. Er is geen trapsgewijze overgang. Zoals de zelfzucht voor ons 'natuurlijk' is, zo is de christelijke liefde noodzakelijk bovennatuurlijk<sup>196</sup>.

De celibataire toestand is nu bij uitstek geschikt om de genade te ontvangen, die de mens over de natuur heen, de blik op God doet richten<sup>197</sup>. Het waarlijk christelijk geleefde celibaat beschrijft Mohler dan ook niet als het resultaat van ascese en onthouding, maar als een situatie, waarin de Geest van Christus de mens bevrijdt van de orientatie op het uiterlijke en het natuurlijke tot het innerlijke en het bovennatuurlijke<sup>198</sup>.

Hieruit blijkt al, dat een noodzakelijke voorwaarde voor de beleving van het celibaat het geloof is, namelijk het geloof in de kracht van de bovennatuurlijke genade, die door de Geest van Christus in het kerkelijk vereiste celibaat over de priester uitgestort wordt<sup>199</sup>. Mohler verstaat deze voorwaarde geenszins in een subjectieve zin van het woord alsof de subjectieve geloofsbeslissing de voorwaarde kan zijn voor een even subjectieve keuze voor het celibaat. Nee, de katholieke gedefinieerde geloofsacte impliceert bij Mohler tegelijkertijd de invoeging in een objectief, alle subjectiviteit omvattend geheel: de kerk. Anders dan bijvoorbeeld de protestant, weet de katholieke, dat hij in zichzelf niets is en niets kan, maar door het geheel, waartoe hij niet uiterlijk, maar innerlijk behoort, en waarvan hij het lot in elk opzicht deelt, tot het bovennatuurlijke opgeheven wordt<sup>200</sup>.

Mohlers theologische overwegingen met betrekking tot het celibaat zijn dan ook alleen te verstaan, wanneer we ons realiseren, dat bij hem niet in de allereerste

plaats de subjectieve geloofsacte de basis van het celibaat is, maar dat die basis primair in het bovennatuurlijk en god-menselijk karakter ligt, dat hij aan de kerk toeschrijft<sup>201</sup>. De houding, die de gelovige jegens de kerk inneemt, is er natuurlijk wel één van subjectieve acceptatie, maar daarin ook één van invoeging en opoffering. Dat geldt a fortiori voor de priester. Alleen zo wordt hij van zijn zelfzucht tot ware vrijheid bevrijd. Net zoals het celibaat een constitutief element is in de vrijheid, die de kerk tegenover de staat inneemt, zo is het celibaat tegelijkertijd constitutief voor de ware (kwalitatieve) individuele vrijheid<sup>202</sup>.

Het zal duidelijk zijn, dat het theologische kerkbeeld, dat zich in deze overwegingen uitdrukt, kerkpolitiek direct relevant kan zijn. Een opvatting, als zou de keuze voor het celibaat primair op basis van het vrije oordeel van het individu moeten geschieden (de jonge Hirscher, boven 288), en meer algemeen, de opvatting, als zouden theologen het recht hebben, zeker waar het uiterlijke 'Disziplinarsachen' betreft, hun oordeel tegen het kerkelijk gezag in het geding te brengen (Drey in de brief aan von Keller, boven 290v), zijn in beginsel uitgesloten. Het celibaat is bij Mohler geen uiterlijke 'Disziplinarsache', geen betrekkelijk willekeurig middel, waarvan uitzonderlijke personen ter vervolmaking van hun religieus streven gebruik kunnen maken. Het is een institutie, die krachtens het bovennatuurlijk karakter van de kerk altijd al genade aanbiedt, en die precies, omdat de genade bij Mohler haaks op de natuurlijke orde staat, een verplichtend karakter heeft. Ietwat anders benaderd de Geest van Christus, die Mohler als het leidende principe van de kerk beschouwt, manifesteert zich ook noodzakelijkerwijs in het celibaat. Zodat de onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan de Geest van Christus - een gehoorzaamheid, die bij de jonge Mohler nog tot kritiek op het kerkelijk gezag kon leiden - ook moet gelden jegens het celibaat, in concreto jegens het kerkelijk gezag, dat het celibaat verplichtend stelt voor alle priesters.

We kunnen nu zeggen, dat Mohler in het kader van de kerkpolitieke strijd tegen hen, die tegen het celibaat zijn - en die daarom zijns inziens de kerk aan de staat willen uitleveren - een theologisch kerkbeeld hanteert, dat onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan het kerkelijk gezag inhoudt. In ieder geval geldt dit op het punt van de celibaatsverplichting, maar zeer waarschijnlijk ook op andere punten. Mohler sluit immers principieel uit, dat het eigen oordeel tegenover de kerk van betekenis is! Terzijde merk ik nog op, dat die onvoorwaardelijke gehoorzaamheid door Mohler verantwoord wordt met het argument, dat de gelovige alleen langs die weg de gebondenheid aan de zelfzucht kan overwinnen en deelachtig kan worden aan de ware vrijheid in het geheel van de kerk. Op theologisch niveau vertoont deze redenering een structurele analogie met het conservatieve vrijheidsbegrip niet door het eigen oordeel tegenover de gegeven gemeenschap te laten gelden, maar door opgenomen te worden in en te participeren aan die gemeenschap ver-

krijgt men de ware vrijheid<sup>203</sup>.

Tot slot nog een voorbeeld, waaruit blijkt, dat Mohler afscheid heeft genomen van de denkwijze van de vroege Tubingers. De laatstgenoemden - ook de jonge Mohler zelf - hanteerden een classicistisch ideaal. de *ecclesia primitiva* was de norm, waarmee latere perioden van de kerkgeschiedenis beoordeeld werden<sup>204</sup>. Ten aanzien van het celibaat is Mohler er nu zeer wel van op de hoogte, dat in de eerste eeuwen van de kerkgeschiedenis het priesterhuwelijk zeker niet ongewoon was. Maar met name ook op grond van Mt. 19, 11v. en 1 Cor 7 kan Mohler beweren, dat het celibaat als het ware al in een kiem in het evangelie aanwezig was en zich in de loop van de traditie tot een gewoonte, een zede ontwikkelde, waarna in de lijn van de organische ontwikkeling de stap van gewoonte naar kerkrechtelijke wet niet groot meer was<sup>205</sup>. De classicistische kloof tussen oerkerk en traditie wordt zo, door de gedachte van de organische ontwikkeling vanuit een kiem, overbrugd. Ook hier zijn er structurele analogieën waar te nemen met de conservatieve oeridee en dan met name met de romantische variant ervan. In de eerste plaats wordt natuurlijk door de introductie van de organische ontwikkeling de gedachte van de continuïteit gewaarborgd er is ontwikkeling, maar dan een ontwikkeling van hetzelfde<sup>206</sup>. In de tweede plaats komt in de organische overgang van zede (gewoonte) naar wet (verplichting) het conservatieve aspect naar voren van het normatieve karakter van het gewoonterecht (in dit geval van het kerkelijk gewoonterecht<sup>207</sup>).

Ik sluit deze paragraaf af met een samenvatting en conclusies.

In deel A heb ik geprobeerd te laten zien, dat de door de staat geschapen voorwaarden voor het ontstaan van de katholieke theologische faculteit van Ellwangen en van haar opvolgster, de faculteit van Tübingen, dusdanig waren, dat de docenten welhaast onvermijdelijk aanhangers van de katholieke Aufklärung waren. In deel B is de verlichte positie van de docenten even aangeduid. In het intermezzo is getracht om aan te tonen, hoe vanuit het streven naar eenwording van subjectiviteit en religiositeit (het accent van Drey), vanuit het streven naar eenwording van religiositeit en praktijk (het accent van Hirscher) en vanuit het streven naar een levende verbinding van individu en kerk (het accent van Mohler), de jonge Tubingers een Aufklärungsprogramma konden onderschrijven. We zouden kunnen zeggen, dat zij door hun nadruk op innerlijke religiositeit (Drey en Hirscher) en op de 'geestelijk' onzichtbare zijde van de kerk (Mohler) een moment van protest in hun denken plaatsen, dat zich, vanuit hun door de staat medebepaalde positie in de katholieke Aufklärung, primair richt tegen verstarren en formalisme in kerkelijke theorie en praktijk.

In deel C ging het over de eigenlijke kerkpolitieke wending aan de faculteit van Tübingen. Eerst kwam Hirschers verlichte positie inzake de kwestie van de celibaatsverplichting aan bod (1820), waarna getoond werd, dat de Tubingers bij mon- de van Drey, tegenover het kerkelijk gezag zowel Hirschers positie inhoudelijk

onderschreven, als ook formeel het recht van theologen claimden om tegenover het kerkelijk gezag kritiek naar voren te brengen. Vervolgens werd aan de hand van posities, die Drey en Mohler zo einde jaren '20, begin jaren '30 innamen, aangetoond, dat zij van hun vroegere verlichte kritiek op intern-kerkelijke zaken afstand hebben genomen. Een totaal sluitende verklaring voor die wending is vermoedelijk niet te geven. Maar wel kunnen we nu bij een poging tot verklaring een paar dingen zeggen.

Mohler en Drey zijn zeer waarschijnlijk ontvankelijk geweest voor de globale tendens van kerkpolitieke verharding, die in het vorige hoofdstuk in hoofdlijnen is geschetst. Die tendens wordt voor de Tubingers bepaald door de dialectiek van enerzijds een zich juist in de tweede helft van de jaren '20 duidelijk manifeste- rend 'Staatskirchentum', en anderzijds de binnenkerkelijke frontvorming, waarbij de katholieke Aufklärung steeds meer - bij de gematigden tegen wil en dank - in de armen van de staat werden gedreven. Mohler en Drey, zo blijkt uit deel C, nemen in deze tijd de grote druk van de staat op de kerk, en daarmee huns inziens de bedreiging voor het innerlijk religieus leven, in volle scherpste waar - vooral Mohlers celibaatsrecensie uit 1828, maar ook Dreys artikel uit 1831 over wereld- lijke en kerkelijke manieren van bestuur, kunnen heel goed gelezen worden als op- roepen aan de geestelijkheid om de druk van de staat te weerstaan. Terzijde in dit opzicht passen deze beide uitingen nog geheel in de tweede periode van de ont- wikkeling van het Duitse katholicisme<sup>208</sup>. De handelwijze van de staat wordt slechts indirect aangevat, de eigenlijke adressaten zijn de clerici, die feitelijk tot éénheid tegenover de staat opgeroepen worden.

Vermoedelijk heeft dus een scherpere visie op de in de praktijk zich manifes- terende doeleinden van het 'Staatskirchentum' (= gebruik van kerk en religie ten behoeve van de staat), Mohler en Drey ontvankelijk gemaakt voor de tendens tot kerkpolitieke verharding.

Maar toch blijft natuurlijk de vraag, waarom Mohler en Drey, anders dan vele katholieke Aufklärer, niet volhardden in hun aanvankelijk ingenomen positie. Im- mers, ook een man als Wessenberg zag wel degelijk de schaduwkanten van het 'Staatskirchentum', maar vanuit z'n afkeer van de Romeinse machtspolitiek zag hij zich toch genoopt te kiezen voor de staat. Een sluitend antwoord op deze vraag is natuurlijk ook niet te geven. Maar wel is er iets te zeggen over de mogelijkheden- voorwaarde van de wending. Al in deel B zagen we even, dat Mohler in 1823/24 de verhouding tussen het 'geestelijk' onzichtbaar moment van de kerk - het moment, waarin de mogelijkheid tot protest en kritiek besloten ligt - én de uiterlijke zijde van de kerk, niet precies bepaalt. In deel C zagen we voorts, dat Drey ei- genlijk het recht op kritiek op de kerkelijke theorie en praktijk van de zijde van de theologen, alsmede het synodalisme, alleen moreel en niet kerkrechtelijk en theologisch fundeert. Die zaken behoorden zijns inziens niet tot het wezen-



## 2. De theologische wending aan de faculteit

In de vorige paragraaf is de verlichte positie van de Tubingers in de beginjaren van de faculteit aan de orde gekomen. Met name is gewezen op hun motieven voor de mogelijkheid van een kritisch Aufklarungsprogram op praktisch-kerkelijk en kerkpolitiek terrein. Wanneer we ons nu uitdrukkelijk met de theologische positie van de Tubingers willen bezighouden, en wanneer we dat met de bedoeling doen om een vergelijking te trekken tussen de kerkpolitieke en theologische posities, ligt het voor de hand om ons te concentreren op de ecclesiologische elementen in het theologisch denken. Het zal immers in de eerste plaats aan de theologische invulling van het begrip 'kerk' en met name aan de verhouding tussen kerk en individu af te lezen zijn, of ook op theologisch niveau een kritisch Aufklarungsprogram mogelijk is.

In deel A van deze paragraaf zal nu de blik gericht zijn op de theologie van de jonge Drey en dan voornamelijk op zijn 'Kurze Einleitung'. De 'Kurze Einleitung' is een leerboek, bedoeld om als leidraad te dienen bij de colleges 'theologische encyclopedie'. In het boek wordt getracht om de theologische vakken niet, zoals gebruikelijk in een min of meer willekeurige volgorde, maar in een streng wetenschappelijke organische samenhang te presenteren<sup>209</sup>. Gezien de aard van dit werk zal het dus niet zozeer om de algemene verhouding tussen kerk en individu gaan, maar om een bijzondere variant daarvan: de verhouding tussen de kerk aan de ene kant en de theoloog en de theologie aan de andere kant. Omdat de 'Kurze Einleitung' in 1819 gepubliceerd is en dus nog geheel in Dreys 'verlichte' stadium valt, is te verwachten, dat in dit boek elementen van de katholieke Aufklärung terug te vinden zijn.

In deel B zal de blik op Mohlers 'Einheit' gericht zijn. Dit boek bevat de hoofdlijnen van een volledige ecclesiologie, zodat men zich hier niet hoeft te beperken tot de verhouding tussen kerk en theoloog/theologie. 1825, het jaar, waarin de 'Einheit' gepubliceerd werd, is in Mohlers kerkpolitieke ontwikkeling niet zo duidelijk te plaatsen als bijvoorbeeld het jaar 1819 in Dreys kerkpolitieke ontwikkeling. In deel D van de vorige paragraaf werd aangetoond, dat Mohler in ieder geval in 1828 zijn kerkpolitieke wending voor de gehele katholieke wereld duidelijk demonstreert. Reinhardt signaleert sporen van een wending in de romantische idealisering van het middeleeuwse monnikendom in 1827/28, in Mohlers artikel over Anselmus<sup>210</sup>. De 'Einheit' daarentegen lijkt op het eerste gezicht sporen van de katholieke Aufklärung te vertonen. bijvoorbeeld een classicistische benadering van de kerk, verdediging van de liturgie in de landstaal en een poging tot bemiddeling van episcopalisme en papalisme. Toch zijn deze gegevens te weinig 'hard' om te concluderen, dat de wending dus na 1825 plaats gevonden moet hebben. Temeer daar Gesselmann telkens in zijn werk beklemtoont, dat de organologisch-romantische benadering van de kerk in de 'Einheit' tot grote bloei komt en we nu weten, dat

lijke van de kerk. We zouden kunnen zeggen, dat het kritisch moment in het denken van de jonge Drey en Mohler aanvankelijk in potentie gericht was tegen verstarring en formalisme, die zowel van binnenuit als van buitenaf de kerk bedreigden. Aanvankelijk zagen Drey en Mohler, door de staat op hun Aufklarungsgezindheid getoetste theologen als zij waren, voornamelijk de binnenkerkelijke bedreiging. Maar principieel stond hen niets in de weg om hun aandacht te richten op bedreigingen, die van buitenaf, van de zijde van de staat kwamen. Dit temeer, daar een man als Drey de verhouding tussen de innerlijke zijde van christendom en kerk aan de ene kant en de uiterlijke zijde aan de andere kant, als een historische, dus als een aan verandering onderhevige verhouding beschouwde. Zodat bij de kennelijk veranderde perceptie van de bron van waaruit de bedreiging van het religieuze en kerkelijke komt, Drey en Mohler nu ten overstaan van de clerici hun kritiek op die bedreiging van buitenaf konden richten.

Maar er schijnt in die wending ook nog iets anders te gebeuren. Om de niet geheel duidelijke en niet principieel gefundeerde verhouding tussen het 'geestelijk' onzichtbare moment en het zichtbare moment van de kerk te denken, bood zich voor een man als Mohler de romantische denkstijl aan. Dat katholieke Duitse theologen in de eerste helft van de negentiende eeuw enige aanleiding hadden om van de romantische denkstijl gebruik te maken, is na het vorige hoofdstuk hopelijk niet verrassend meer. Niet alleen ligt er in de romantiek, zoals die in Duitsland bloeide, een affiniteit met het katholicisme, maar ook richtte de romantiek zich in idealiserende vormen op dezelfde klassen als waarvan de meerderheid van de katholieken deel uitmaakten. Mohler maakte nu, zoals we zagen, ten aanzien van het celibaat gebruik van de organologische denkvorm. Het celibaat, oppervlakkig gezien, behorend tot de uiterlijke zijde van de kerk is organisch verbonden met de Geest, die de kerk leidt. En dat betekent, dat het celibaat een noodzakelijke voorwaarde is voor het leven van de kerk. Ook bij Drey in 1831 is een dergelijke gedachten-gang te bespeuren. Maar daarmee is weliswaar het kritisch moment in beginsel niet uit het denken verdwenen. Maar wel is de mogelijkheid verdwenen, dat de kritiek en het protest zich nog richten tegen de hiërarchie, die het celibaat verplicht stelt. Kritiek en protest kunnen op het punt van het celibaat, maar vermoedelijk ook op andere punten, alleen nog maar naar buiten toe, niet naar de kerk zelf toe gericht worden. De weg naar een Aufklarungsprogram lijkt daarmee afgesneden.

In het voorgaande is er al het een en ander aan theologische overwegingen van de Tubingers naar voren gebracht. Maar de theologie stond hier duidelijk in functie van de verduidelijking van de kerkpolitiek. In de volgende paragraaf zal de wending aan de faculteit nog eens, maar dan alleen op theologisch niveau aan de orde komen. Dat zal gebeuren door eerst Dreys 'Kurze Einleitung', daarna Mohlers 'Einheit' te bekijken.

juist het romantisch denken in het katholicisme tot strengkerkelijkheid neigt. Voor Rief is het zelfs duidelijk, dat de 'Einheit' de nieuwe orientatie aan de Tübinger faculteit betekent. En dat zou inhouden, dat vanaf de 'Einheit' de versterking van de curialistische, papalistische en ultramontaanse geest begint<sup>211</sup>.

Het een en ander betekent, dat we bij de presentatie van de hoofdlijnen van Mohlers ecclesiologie in de 'Einheit' geen rekening kunnen houden met een verwachting omtrent het al of niet aanwezig zijn van elementen van een Aufklarungs-program.

#### A. De relatie tussen kerk en theologie in het denken van de jonge Drey

In het hiernavolgende is het uiteindelijk te doen om de verhouding van kerk en theologie in het theologische denken van Drey. Om enig inzicht in die verhouding te krijgen, is het raadzaam om eerst een poging te wagen om de dragende visie van het rijke en gecompliceerde denken van Drey in het vizier te krijgen.

Het motief van de theoloog Drey, zo werd in de vorige paragraaf duidelijk, is de bevordering van de levendigheid van de religie, dat wil zeggen van een beweging in het menselijk bestaan, waarbij menselijke subjectiviteit als grondslag van denken en handelen door religiositeit voortgedreven en richting gegeven wordt. De theologie, die Drey opvat als intellectuele constructie van de in het geloof werkzame ideële principes en ideeën, staat uiteindelijk ook in dienst van dit streven. Niet in die zin, dat de theologische vorming zou moeten resulteren in het directe gebruik van abstracte theologische principes in de kerkelijk-religieuze praktijk, maar wel in die zin, dat de abstracte theologische principes en ideeën uiteindelijk ten goede moeten komen van het vermogen van de pastor om overeenkomstig de christelijke geest de inhoud van het geloof helder en geordend te presenteren<sup>212</sup>.

Dit motief, dat op kerkelijk-religieus terrein gericht is op het doorbreken van formalisme en ritualisme, correspondeert op theologisch terrein met Dreys levenslange pogingen om alle religieuze, filosofische en theologische systemen te bestrijden, die op één of andere manier een extrinsieke relatie tussen God en de wereld (incl. de mens) veronderstellen<sup>213</sup>. Dat zijn bijvoorbeeld deïstische en strikt supranaturalistische systemen. In beide gevallen wordt Gods handelen aan de wereld beschouwd als een handelen, dat van buitenaf naar de wereld toekomt. Vanuit het gezichtspunt van het menselijk handelen wordt Gods scheppend of Zijn scheppend en openbarend handelen in het deïsme, resp. in het supranaturalisme, uitsluitend in de vorm van een uiterlijk objectief handelen gezien. Dat wil zeggen: niet als een handelen, dat de essentie van het subject en van de natuur raakt.

Beide soorten systemen kunnen, zo volgt uit het voorgaande, geen wezenlijk begrip van openbaring hebben. Zij trekken geen geeignende conclusies uit de gedachte, dat openbaring van God de presentatie van Zijn wezen is in iets anders, dat niet God is<sup>214</sup>. Dat wil zeggen, dat God zich slechts kan openbaren in en door datgene

wat buiten Hem is, dus in en door het universum (mens en natuur). Drey zelf trekt een aantal conclusies uit deze eenvoudige, maar zeer verstrekkende gedachte. Bijvoorbeeld de conclusie, dat zuiver bezien, het universum zelf - het zijn van mensen en dingen, hun verhoudingen - als openbaring beschouwd kan worden. Voorts geldt, dat schepping en openbaring onmiddellijk verbonden zijn. Schepping is immers het handelen van God, waardoor Hij zichzelf naar buiten toe manifesteert. Zodat men kan zeggen, dat met de schepping tegelijkertijd de oorspronkelijke openbaring plaatsvindt. En uit beide conclusies volgt voor Drey, dat het met de oorspronkelijke openbaring niet afgelopen kan zijn. Gods openbaring duurt voort, kan wezenlijk niet eindigen. En van het allergrootste belang is tenslotte de conclusie, dat wij mensen dus niets van God zouden weten, indien we er niet op kunnen vertrouwen, dat God zich openbaart in de mens en in de natuur, zodat God in zijn openbaring en het eindige niet wezenlijk als gescheiden gedacht kunnen worden.

En vooral op dit laatstgenoemde punt komt de al eerder genoemde fundamentele mystieke intuïtie van Drey naar voren. de onuitsprekelijke, maar oorspronkelijke en uiteindelijke verwevenheid van het oneindige en het eindige, van God in Zijn openbaring én het wezenlijke van mens en natuur.

Een godsdienstfilosofische uitwerking van die intuïtie wordt verschaft in de eerste paragrafen van de 'Kurze Einleitung'<sup>215</sup>. Daar wordt het eerste grondbegrip van de wetenschappelijke theologie, religie, ontwikkeld. Elk geloof en elk kennen berust op de vooronderstelling, dat alle mensen en dingen niet alleen voortgebracht zijn door een eeuwige en absolute oorzaak, maar ook in het temporele zijn en leven na hun ontstaan voortdurend wezenlijk geworteld blijven in en gedragen worden door, dus gebonden zijn aan, de goddelijke oorzaak en grondslag van alles (en door die gebondenheid aan de ene grondslag is ook al het zijnde onderling tot een eenheid verbonden). Religie ontstaat nu tegelijkertijd met het ontstaan van de mens. Het is in eerste instantie, bezien vanuit de mens, het primordiale, aan bewuste kennis voorafgaande gevoel van de verbondenheid van de mens met het gehele universum én van de gebondenheid aan de goddelijke grondslag. Bezien vanuit het goddelijke, is religie tezelfdertijd - en niet van dat primordiale gevoel te scheiden - de eerste verschijning van God oftewel oorspronkelijke openbaring van God in de geest van de mens. Zodat men in de lijn van Drey kan zeggen, dat wanneer de menselijke geest zich ontwikkelt en voortschrijdt naar het bewustzijn van dat religieuze gevoel, hij zich in één en dezelfde beweging bewust wordt van zichzelf en van zijn oergrond, van God dus. Dit laatste is erg belangrijk voor het begrip van de fundamentele visie, de omvattende scopus van zijn denken. Het betekent, dat God in Zijn eerste openbaring - een openbaring, die, zoals al even aangestipt, in de geschiedenis voortgezet wordt - onmiddellijk georiënteerd is op het orgaan in de mens, dat het vermogen heeft de eigen transcendentale bestaansvoorwaarde te kennen. Overeenkomstig de Duitse filosofische traditie noemt Drey dat orgaan de rede ('Ver-

nunft')<sup>216</sup> Wanneer de 'Vernunft' in het menselijk bestaan begint met iets te 'vernehmen', dan verneemt ze zo God en daardoor zichzelf en al het andere. Openbaring en rede zijn dus vanaf de oorsprong van de wereld op elkaar aangelegd.

Zo zien we, dat in de bepaling van het begrip 'religie' de fundamentele mystieke intuïtie van de verwevenheid van God in zijn openbaring met mens en natuur wordt uitgedrukt. In het religiebegrip komt nog iets naar voren, dat boven al aangeduid is. Het religieuze blijft namelijk overeenkomstig de wezenlijke verbondenheid met alle elementen en aspecten van het universum, niet in de subjectiviteit opgesloten. Religie manifesteert zich onmiddellijk als aandrift, als orientatie en streven, als iets dat in eminente zin praktisch is, als iets, dat bij uitstek denken en handelen in het menselijk samenleven wil doordringen en gestalte geven<sup>217</sup>. Naar haar aard is religie dus primair gericht op het praktisch leven van de mensen in gebondenheid aan God en in verbondenheid aan elkaar (terzijde vandaar ook, dat religie als een in de praktijk zich voltrekkend gebeuren onderscheiden moet worden van religie als een ideeel systeem van ideeën, en vandaar ook, dat de kerkelijk-religieuze praktijk altijd vooraf gaat aan de intellectuele constructie van de ideële inhoud van de religie, dus aan de theologie, over dat laatste zal hieronder nog gesproken worden).

Maar natuurlijk bestaat die ideale toestand overeenkomstig het wezenlijke van de religie niet. Met dezelfde acte, waarin de religieuze aandrift de mens tot zelfbewustzijn voert, is de mensheid ook de (gerealiseerde) mogelijkheid gegeven om zich weliswaar niet objectief, maar wel subjectief van de praktische gebondenheid aan het goddelijke los te maken<sup>218</sup>. Die innerlijke orientatie en dat streven, via de religie in alle mensen ingeplant, is nog wel in objectieve zin resultaat van Gods kracht en geest, maar in subjectieve zin niet meer. De mens werpt zich op als heerser over die innerlijke orientatie en dat religieuze streven. De mens probeert overeenkomstig zijn eigen wil tegen de gebondenheid aan de goddelijke grond van zijn bestaan te kiezen. Er is in de geschiedenis van de mensheid zo een 'Entzweiung' opgetreden, een 'Entzweiung' met God, die ertoe heeft geleid, dat het geloof in God niet meer via onmiddellijke aanschouwing, maar via reflectie loopt. Die leidt, op zichzelf gesteld, weer tot zelfzucht, tot egoïstisch isolement en tot misbruik van natuur en medemens louter ten bate van individuele doeleinden.

De situatie van volstreekte tegenstelling tot de ideale toestand is in de historische werkelijkheid echter ook niet voorhanden. In de eerste plaats bleef er in het innerlijk van enkelen het mystieke gevoel van de oorspronkelijke bestemming van de betrokkenheid van alles en allen op elkaar in gebondenheid aan het goddelijke. In die zin was er de anticipatie op de opheffing van de 'Entzweiung', dus een anticipatie op verzoening<sup>219</sup>. Maar veel belangrijker is in de tweede plaats, dat men aan het christendom, of eigenlijk beter aan Christus zelf, kan zien, dat God besloten heeft om Zijn oorspronkelijke schepping en openbaring in één individu

te vernieuwen<sup>220</sup>. In Christus wordt a.h.w. de oorspronkelijke openbaring ten volle openbaar, wordt duidelijk wat het doel van de openbaring is. Daarmee bedoelt Drey, dat in Christus het herstel van de oorspronkelijke eenheid van het goddelijke en het menselijke plaatsvindt, maar nu, vanuit het perspectief van de mens gezien, in de vorm van een vrijwillige en bewuste vereniging. In de menswording van God en in de Godmens wordt de oorspronkelijk al aan het eerste religieuze gevoel ten grondslag liggende idee van het Rijk Gods - een idee, die door de macht van het egoïsme miskend werd - theoretisch en praktisch volledig geopenbaard<sup>221</sup>.

In de laatste zin is de idee van het Rijk Gods geïntroduceerd. Die idee is voor Drey de hoogste idee van het christendom, die alle andere ideeën in zich draagt. Het Rijk Gods is bij Drey het universum, waarin God als heer regeert, en waarin Hij zoals Hij alles geschapen heeft, ook voortdurend alles bestuurt en leidt. De idee van het Rijk Gods bevat dan ook in zich alle verhoudingen van God tot de wereld, in het bijzonder de verhoudingen tot de mensen. Het geheel van deze verhoudingen, die dus in de idee van het Rijk Gods samengevat zijn, vormt zo de ideale inhoud van het geloof<sup>222</sup>. Reden, waarom deze idee natuurlijk ook de centrale idee van de theologie is. En omdat in dit deel van deze paragraaf ook het begrip 'theologie' in het geding is, moet nu even ingegaan worden op de manier, waarop het buitengewoon complexe begrip van het Rijk Gods bij Drey functioneert.

De term wordt door Drey op drie nauw verwante betekenisniveaus gebruikt: op ontologisch, op historisch en op eschatologisch niveau<sup>223</sup>. Over het Rijk Gods op ontologisch niveau is feitelijk al gesproken. De term drukt op dit niveau de overtuiging uit, dat niettegenstaande alle schijn van toeval en van invloed van niet-goddelijke factoren, God blijvend de werkelijkheid draagt en naar haar bestemming leidt. Rijk Gods drukt dus ontologisch, of eigenlijk beter, theontologisch, de mystieke en fundamentele notie van de verwevenheid van God met het universum uit. Bij Rijk Gods op eschatologisch niveau kunnen we nu ook wat denken. Omdat de verzoening tussen de mens en God en tussen de mensen onderling, in de wereldgeschiedenis nooit volmaakt zal zijn, verwijst de term naar de eschatologische vervulling.

Over het Rijk Gods op historisch niveau is wat meer te zeggen. Men kan aan het gebruik van de term op dit niveau twee aspecten onderscheiden: een materieel en een formeel aspect. Eerst het materiele aspect. Drey neemt een geleidelijke ontwikkeling en zuivering van de idee van het Rijk in de geschiedenis waar<sup>224</sup>. En wel in die zin, dat de inhoud van de idee evolueert van de vaag bewuste verwevenheid van God en universum, via de gedachte van de wezenlijke verbondenheid van het Rijk met een politiek rijk (theocratie bij Israël), naar de zuivering van de zintuiglijke idee door Christus. Christus louterde namelijk in zijn leven en leer de zintuiglijke idee van een aards Rijk van God tot een hemels rijk, dat is tot een moreel Rijk Gods in het universum. Drey neemt mede op grond van deze overwe-

gingen aan, dat de idee van het Rijk Gods ook de centrale idee van het N.T. is. Dat voor wat betreft het materiele aspect.

De essentie van het formele aspect is al aangeduid. Het Rijk Gods drukt de idee uit, dat vanuit het perspectief van Christus en de apostelen de hele wereld-geschiedenis beschouwd mag worden als een proces, dat onder leiding van Gods Geest staat en waarin de vereniging van het goddelijke en het menselijke steeds dichter de volmaaktheid nadert. In zoverre is het Rijk Gods hetzelfde als wat het begrip 'voorzienigheid' uitdrukt. Drey heeft zich vanaf het begin van zijn theologisch werk verzet tegen die theologieën, die wereld- en kerkgeschiedenis opvatten als een onsamenhangend samenraapsel van gebeurtenissen en feiten, die het resultaat zijn van goddelijke ingrepen, van menselijke vrijheid en van toeval. Het gaat er veeleer om de geschiedenis als werk van Gods voorzienigheid, filosofisch gezegd, als werk van eeuwige noodzakelijkheid te zien, omdat zo alle dingen in één omvattende samenhang geplaatst kunnen worden<sup>225</sup>.

De term 'noodzakelijkheid' levert in dit verband wellicht wat moeilijkheden op. Met de term wordt er in de eerste plaats op gewezen, dat er in de geschiedenis niets louter en alleen op grond van toeval gebeurt. In theologisch verband alles heeft een - o.m. door de theologie te ontdekken - plaats en functie in Gods heilsplan. In de tweede plaats geeft in het Duits idealisme, waaraan Drey schatplichtig is, de term ook iets aan van een nood, een behoefte, die aan de zijde van het menselijk subject afgewend moet worden<sup>226</sup>. In de menselijke natuur nu, bestaat een nood, een behoefte de mens is van God en daardoor van zichzelf vervreemd, maar bezit nog wel de behoefte aan verzoening met God, met de medemens en met zichzelf. Die behoefte wordt door de voortgaande realisering van het Rijk Gods beantwoord. Zodat we in de lijn van Drey het aangelegd-zijn van openbaring en rede (boven 308) nu zo kunnen weergeven, de idee van het Rijk Gods is weliswaar door Christus en het christendom in de geschiedenis geopenbaard en de mensheid bekend gemaakt, maar de idee is tegelijkertijd een ware, onmiddellijk zekere idee van de menselijke rede, de idee van het Rijk Gods is in Christus en het christendom gegeven, en tegelijkertijd in de rede gefundeerd. Vandaar, dat de idee van het Rijk Gods voor de rede het karakter van absolute noodzakelijkheid en waarheid heeft<sup>227</sup>.

Nog een enkele opmerking over de opvatting van de geschiedenis als werk van eeuwige noodzakelijkheid. Het is in de secundaire literatuur voldoende bekend, dat Drey op dit punt gebruik gemaakt heeft van het Duitse idealisme, met name van het denken van de jonge Schelling<sup>228</sup>. De opvatting van de geschiedenis als een proces, dat, geleid door één enkel principe, door één goddelijke geest, vertrekt vanuit een oorspronkelijke eenheid van God en universum, waarin die eenheid uiteenvalt, maar dat toch via voortgaande openbaring - waarin Christus en het christendom het hoogtepunt vormen - met noodzakelijkheid naar een nieuwe eenheid

voortschrijdt, is ondenkbaar zonder de invloed van het idealisme. Op de complexe 'geistesgeschichtliche' verbanden kan vanzelfsprekend hier niet ingegaan worden. Wel moet heel globaal Dreys oplossing voor een centraal probleem van de idealistische geschiedvisie aangeduid worden. Het betreft het probleem van de verhouding noodzakelijkheid aan de ene kant en menselijke vrijheid aan de andere kant. Immers als de geschiedenis het werk van goddelijke noodzakelijkheid is, verdwijnt dan de menselijke vrijheid als geschiedvormende factor? Drey opteert met Schelling voor een dialectiek van noodzakelijkheid en vrijheid. Die dialectiek moet dan als volgt opgevat worden. De aan zichzelf gelijk blijvende geest van God, komt in de geschiedenis voortdurend produkten van menselijke geest, van menselijke vrijheid tegen. Maar in de menselijke geest ligt a.h.w. een natuurlijke, met het eigen streven naar vrijheid overeenkomende tendens tot onderwerping aan het goddelijke<sup>229</sup>. Drey hanteert een kwalitatief vrijheidsbegrip door de onderwerping aan het gezag van het goddelijke, ontplooit de mens zijn vrijheid, juist, omdat God ook de diepste dragende grond van zijn bestaan is. In de menselijke geest ligt met andere woorden de mogelijksvoorwaarde voor de voortdurende integratie van de menselijke vrijheid in de goddelijke noodzakelijkheid. Maar het is een voorwaarde, er blijft ook de mogelijkheid, dat de mens zich niet aan God onderwerpt en daarmee niet de eigen vrijheid verwerkelijkt. Het een en ander betekent, dat de structuur van Dreys 'hogere' geschiedopvatting er zeer globaal gesproken zo uitziet. Gods geest en menselijke geest staan aanvankelijk tegenover elkaar, maar in de geschiedenis is een beweging construeerbaar, waarin de menselijke vrijheid zich aan God onderwerpt, en daardoor tegelijkertijd de menselijke vrijheid en de menselijke mogelijkheden steeds meer tot hun recht komen. Tezelfdertijd komen er echter in de geschiedenis produkten van de menselijke geest voor, die, hoewel uiteindelijk krachteloos tegenover de door Gods geest geleide ontwikkeling, toch strijdig zijn met die ontwikkeling. In het verloop van deze paragraaf zullen we deze structuur nog telkens tegenkomen.

Tot zover deze opmerkingen over de dragende visie van Dreys denken. Ik hoop, dat de contouren van deze grootse visie globaal in zicht gekomen zijn. Drey viseert de wereldgeschiedenis als één 'theonoom' proces, waarvan het hoogtepunt - of liever vanuit eschatologisch perspectief het middelpunt - de geschiedenis van het met Christus inzettende christendom is<sup>230</sup>. Door middel van voortgaande openbaring doordringt Gods geest steeds meer de menselijke geschiedenis, krijgt het Rijk Gods steeds meer realiteit. Deze visie houdt in, dat waarheid voor de individuele gelovige steeds meer tegelijkertijd zowel geopenbaarde, dus letterlijk door God gegeven, als in de mens zelf verankerde waarheid wordt.

In de volgende opmerkingen zal nu geprobeerd worden om het beginsel van de verhouding tussen kerk en theologie te verduidelijken. Daartoe eerst wat opmerkingen



over de verhouding tussen de centrale idee van de theologie en de kerk.

Het Rijk Gods bezit volgens Drey twee onlosmakelijk met elkaar verbonden zijden, een ideale en een reële zijde. De ideale zijde verschijnt voor de theologie onder tenminste drie aspecten: ten eerste als de begripsmatige samenvatting van Gods raadsbesluiten ten aanzien van het universum, ten tweede als de begripsmatige samenvatting van de ideeën, die door Christus uitgesproken zijn (de idee van het Rijk Gods als centrale idee van het Nieuwe Testament), en ten derde als de begripsmatige samenvatting van de leer van het christelijke religie. De reële zijde van het Rijk Gods is de kerk. Daarin wordt de ideale zijde tot werkelijkheid<sup>231</sup>. Over de preciese relatie tussen de ideale en reële zijde is Drey niet altijd even duidelijk. Hij kan bijvoorbeeld zeggen, dat de ideale essentie van de leer (het 'Lehrbegriff') de basis, de 'Felsengrund' vormt van de kerk, of ook, dat die ideale essentie van de leer die in de religieuze praktijk leeft in de gemeenschappelijke overtuiging van gelovigen, de voorwaarde is voor het ontstaan van de kerk<sup>232</sup>. Maar overwegend in de bepaling van de relatie tussen het ideale en het reële lijkt de idealistisch ingevulde verhouding van wezen en verschijning te zijn. Het Rijk Gods in zijn ideale gestalte kan eenvoudigweg niet alleen in het gebied van het ideale blijven. Zoals elke essentie altijd de essentie van een verschijning is, zo vormt de centrale christelijke idee zich noodzakelijk tot een uiterlijke en objectieve verschijning, en dat wil in dit verband zeggen tot een religieuze vereniging van mensen, waarin het Rijk Gods empirische en objectieve betekenis gaat verkrijgen<sup>233</sup>. In deze zin kan men dan ook in de lijn van Drey zeggen, dat de kerk het produkt van de idee van het Rijk Gods is.

Maar Drey zegt tegelijkertijd ook, dat de kerk de draagster van de idee en van de daarin begrepen ideeën is<sup>234</sup>. Om nu dit laatstgenoemde aspect van de relatie idee - kerk (dus kerk als draagster) te begrijpen, moet even het begrip van de 'lebendige Überlieferung' aangeduid worden. De kerk verschijnt bij Drey vrijwel altijd in de context van de dienst aan de levende overlevering van de openbaring. De noodzaak van die levende overlevering is voor Drey gegeven met het feit, dat openbaring per se openbaring van God in de historische werkelijkheid is. Dat betekent, dat concrete openbaringen, met name de openbaring in Christus, het karakter van een eenmalige, voorbijgaande gebeurtenis hebben. De openbaring in Christus, de 'Urtatsache' van het christendom wordt een zaak van het verleden en dreigt daarmee steeds verder van de onmiddellijke religieuze ervaring af te komen staan. De openbaring zelf, maar ook de gewone middelen om die openbaring door te geven, dus het mondelinge woord en de schrift, worden daardoor in de geschiedenis object van historisch onderzoek en daarmee van subjectieve interpretatie. De openbaring wordt zo aan de willekeur van het zuiver menselijk onderzoek overgelaten<sup>235</sup>.

En precies om dat laatste te vermijden is een orgaan nodig, een middel, waardoor de mens blijvend in een levende verbinding met de 'Urtatsache' kan blijven

staan, zodat religiositeit en innerlijke gezindheid elkaar in 'Frommigheid' kunnen doordringen en van daaruit het wezenlijke van denken en handelen kunnen bepalen<sup>236</sup>. Wanneer de openbaring in Christus, dat is dus de openbaring van de idee van het Rijk Gods, van de voortgaande verwevenheid van God en wereld, in de wereld bestand wil hebben, dan moet er een kerk zijn, waarbinnen die openbaring zichzelf kan overleveren. Christus zelf heeft de grondslag van die kerk geleverd. Hij heeft de kiem gelegd voor de leer, de cultus en de ordening van de religieuze gemeenschap, die zich in het oerchristendom tot kerk ging vormen<sup>237</sup>. En de geest, die voor Christus de wereldgeschiedenis leidt, manifesteert zich na Christus als de Heilige Geest, die het leidend principe is van de kerk. Door participatie aan die Geest, hebben de gelovigen deel aan de innerlijke ervaring van de 'Urtatsache'. De kerk is zo bij Drey een zich in de geschiedenis ontplooiend organisme, waardoor en waarin de openbaring zichzelf overlevert<sup>238</sup>. In die zin vindt in de kerk de voortgaande openbaring Gods plaats en kan Drey dus zeggen, dat de ideeën inhoud ervan, de idee van het Rijk Gods, door de kerk gedragen wordt.

Tot zover deze overwegingen, die alleen tot doel hadden om enig begrip te krijgen voor de gedachte, dat de kerk bij Drey gezien wordt als tegelijkertijd voortgebracht door, en draagster van de idee van het Rijk Gods. De spanning, die tussen die twee verschillende relaties van kerk en idee van het Rijk Gods bestaat, is, zo zal nog aangeduid worden, van belang voor de functie van de theologie.

Naar aanleiding van de gedachte van de levende zelfoverlevering van de openbaring in de kerk, moeten hier nog een tweetal opmerkingen gemaakt worden. De eerste betreft de structuur van de geschiedopvatting, die aan deze gedachte ten grondslag ligt. Boven werd al even de structuur van Dreys geschiedopvatting aangeduid, voorzover het om de verhouding tussen de door God geleide geschiedenis en de menselijke vrijheid ging. Het betrof dus de structuur naar buiten toe. Nu betreft het de interne structuur. De opgave voor Drey was om een verband te leggen tussen de 'Urtatsache' en het heden. De verschijnselen dienen niet geïsoleerd, maar in samenhang met die 'Urtatsache' gedacht te worden. Daarvoor bood zich in de tijd van Drey natuurlijk de romantische organologische geschiedvisie aan. Het is dan ook niet verwonderlijk, dat zowel de zelfoverlevering van de openbaring als de ontplooiing van christendom en kerk de structuur vertoont van het voortduren van hetzelfde ('Urtatsache', oerchristendom) in de ontwikkeling daarvan<sup>239</sup>.

De tweede opmerking betreft de relatie tussen de openbaring in Christus, die zich in de kerk als orgaan van die openbaring voortzet en die kerk zelf. Tot dusver is hier de relatie zo voorgesteld alsof de kerk niet meer is dan een weliswaar noodzakelijk en door Christus ingesteld middel ter voortplanting van de openbaring, maar dan toch niet meer dan een middel. De kerk primair als een middel, waarvan de idee van het Rijk Gods zich in telkens veranderende historische omstandigheden bedient, een middel, dat dientengevolge ook zelf aan historische

veranderingen onderhevig is. Dit is mijns inziens ook de benadering, die in Dreys bekende programmatische artikel 'Vom Geist und Wesen des Katholizismus' uit 1819 het meest in het oog springt. Toch legt Drey in dit artikel zonder er veel nadruk op te leggen, een veel fundamentele relatie tussen Christus en de kerk. Bijna terloops geeft hij aan, dat het gezag, dat aan de historische Christus op grond van de openbaring van God toekomt, ook op de kerk is overgegaan. De levende zelf-overlevering in de kerk impliceert ook, dat het goddelijk gezag van Christus door de kerk uitgeoefend moet worden<sup>240</sup>. In die zin is de kerk meer dan een instituut, waarvan men in geloof uitspreekt, dat het blijvend door Gods Geest geleid wordt, zodat de waarheid van de 'Urtatsache' niet verloren kan gaan. De kerk kan nu in beginsel beschouwd gaan worden als de instantie, die het formele aspect van de openbaring, dus de bron van het gezag ervan, op zich neemt. In zoverre waakt de kerk er niet meer over, dat de openbaring in Christus haar gezag kan laten gelden, maar is de kerk zelf openbaring geworden<sup>241</sup>. Waarmee in de kerk zelf de mogelijkheid gelegd wordt, kritiek uit naam van de openbaring in Christus toe te laten, dan wel af te sluiten. En waarmee tegelijkertijd in beginsel de mogelijkheid is gegeven, dat gelovigen en theologen, op straffe van het verwijt, dat zij zich niet aan de openbaring houden, zich apriori aan de kerk moeten onderwerpen. Maar hierbij moet dan wel vermeld worden, dat dit bij de jonge Drey vooralsnog slechts mogelijkheden en geen werkelijkheden zijn. Dat laatste zal ook uit de volgende opmerkingen blijken.

Het wordt nu tijd om wat meer direct - wat helaas hier niet kan betekenen. minder abstract - aandacht aan de theologie te besteden.

Theologie als zuiver intellectuele studie van de religie ontstaat volgens Drey met een zekere natuurlijke noodzakelijkheid<sup>242</sup>. En daaronder wordt hier primair verstaan ter vervulling van een behoefte. Bij de mens de behoefte om van waarnemen, ervaren, voelen naar kennen en begrijpen over te gaan, bij religieuze systemen de behoefte om de ervaring van het heilige in mythen en symbolen te verwoorden, en, bij een hogere trap van ontwikkeling, de behoefte om de geloofwaardigheid van de eigen religie beter te funderen en tegenover andere religies te verdedigen. Aan die behoeften wordt voldaan, wanneer de grote hoeveelheid gegevens, die de inhoud van het geloof uitmaken, in één samenhangende constructie bij elkaar gebracht worden. Dat kan op twee manieren. Of de vele gegevens worden in een historische samenhang geplaatst en herleid tot het autoritatieve feit, dat aan de oorsprong van de religie ligt, of de dingen worden in een filosofische samenhang geplaatst en in relatie gebracht met een voor het menselijk denken onmiddellijk zekere grondslag.

Dreys eigen concept van theologie combineert die twee benaderingswijzen. En die twee benaderingswijzen corresponderen direct met inhoud en indeling van de theologie. Tot de meest simpele proporties teruggebracht is de inzet van de

theologie om eerst kennis ervan te hebben, d a t het christelijk geloof er in al zijn vormen en inhouden is, teneinde vervolgens vast te kunnen stellen w a t het christelijk geloof is<sup>243</sup>. Ik ga even op die twee aspecten nader in.

Eerst iets over het 'dat'-aspect. Overeenkomstig de gedachte, dat God alleen in Zijn openbaring in mens en natuur kenbaar is, moet de essentie van het christendom als iets positiefs beschouwd worden. Dat wil zeggen als iets, dat in de geschiedenis gegeven is (en daarin door God gegeven is)<sup>244</sup>. En dat betekent, dat het christendom allereerst alleen empirisch-historisch gekend kan worden. Zo bezien komt de theologie neer op historische studie. Maar die historische studie is bij Drey weliswaar één van de twee hoofddisciplines van de theologie en onlosmakelijk verbonden met de systematische studie, maar dan toch wel zo, dat de eerste de propaedeuse voor de tweede is.

Want zwaartepunt en kern van de theologie liggen voor Drey duidelijk bij het 'wat'-aspect, dat is bij de vraag, waarom het christendom zoals het is, noodzakelijk is voor het subject. Die vraag kan volgens Drey beantwoord gaan worden, wanneer men de stof, die de empirisch-historische kennis van het christendom heeft opgeleverd, in een wetenschappelijke - dat is de tijd van het idealisme - filosofische - vorm presenteert. Dat betekent voor Drey wanneer men de ideale inhoud van de vele historische gegevens in een systeem, een intern logisch verband plaatst en tot één centraal idee herleidt, waaruit de elementen vervolgens weer in een noodzakelijke volgorde gededuceerd kunnen worden<sup>245</sup>.

Waarom geeft deze behandeling van de stof vanuit een idee een antwoord op de 'wat'-vraag? Globaal gesproken zijn daarvoor bij Drey twee redenen te vinden. De eerste is, dat daardoor recht wordt gedaan aan de centrale idee van het christendom, de idee van het Rijk Gods. De tweede is, dat daardoor recht wordt gedaan aan de menselijke rede. Want de centrale idee van het christendom is weliswaar middels het christendom een gegeven idee, maar tegelijkertijd ook in de rede gefundeerd. Voor de rede is die idee gegeven, maar daarom nog niet willekeurig, onherleidbaar. Integendeel die idee is in uitgewerkte vorm onmiddellijk inzichtelijk, aansluitend bij het innerlijk streven van de mens.

En hier raken we aan een streven, dat op de bladzijden van de 'Kurze Einleitung' telkens meer of minder duidelijk naar voren komt. Drey wenst een constructie van de theologie overeenkomstig de streng wetenschappelijke (eigenlijk dus filosofische) geest van zijn tijd. Dat is een theologie, die zich niet tevreden stelt met een toevallig scheiden en verbinden van begrippen, of met een historische demonstratie, maar die voortdurend in de veelheid naar de in de idee gefundeerde eenheid zoekt<sup>246</sup>. Men kan dit streven niet oppervlakkig karakteriseren als een poging om de theologie aan de geest van de tijd aan te passen. Er zit meer achter. Kennelijk uitgaande van de vooronderstelling, dat de moderne filosofie een adaequate uitdrukking is van wat de menselijke rede ten diepste beweegt, wil Drey het historisch gegeven christendom in een wederkerige relatie brengen met de

menselijke rede<sup>247</sup>. En dat kan niets anders betekenen dan dat Drey er op uit is, om zowel het historisch gegeven christendom intelligibel te maken voor de menselijke rede, als ook om in de menselijke rede de drang naar de christelijke religie aan te wijzen.

Men zou dus kunnen zeggen, dat het de taak van de theologie is om te bemiddelen tussen aan de ene kant historisch gegeven christendom, dat op geloof in Gods openbaring berust en aan de andere kant de menselijke rede. Maar die taak geeft eigenlijk aan, dat het uiteindelijk doel van de theologie als zuiver intellectuele bezigheid, niet theoretisch, maar praktisch is. Want die bemiddeling tussen christendom en openbaring aan de ene kant en menselijke rede aan de andere kant, mag gezien worden als een moment, dat in het proces naar het algemeen christelijke doel ligt. Een doel, dat in de idee van het Rijk Gods wordt uitgedrukt: de vereniging van het goddelijke en het menselijke. De levendigheid van de religie, die Drey voor ogen staat, dus de wederzijdse doordringing van religiositeit en subjectiviteit kan niet gerealiseerd worden, wanneer de kloof tussen aan de ene kant openbaring, christendom en de gestalte van het christendom, de kerk, en aan de andere kant de menselijke rede niet overbrugd wordt.

Daarom kan Drey dan ook zeggen, dat de theologie, ofschoon als wetenschap van de religie een zuiver theoretische activiteit, tegelijkertijd praktisch is: omdat ze tegemoet komt aan de natuurlijke behoeften van sommige individuen, maar vooral, omdat haar object, de religie, zelf in eminente zin praktisch georiënteerd is<sup>248</sup>. Theologie wordt als theorie juist beoefend ten behoeve van de religieuze praktijk<sup>249</sup>. Anders gezegd: het doel van de theologie is de adequate realisering van de ideeën van het christendom, samengevat in de idee van het Rijk Gods<sup>250</sup>.

Maar zo zagen we boven, de idee van het Rijk Gods verwerkelijkt zich in de kerk en de laatste is draagster van de idee. Zodat men in de lijn van Drey kan zeggen, dat de theologie met het oog op het doel van de realisering van de idee van het Rijk Gods in functie staat van de kerk. Maar we moeten bedenken, dat het in deze uitspraken gaat om de kerk als een geloofde gemeenschap, als een begrip, dat uitdrukt, dat het Rijk Gods concreet-empirisch, maar niet volledig gestalte krijgt. 'Kerk' wijst in deze uitspraken niet op concrete instituten. Niettemin is voor Drey zo'n concreet instituut, in dit geval de katholieke kerk, de eerste reële gestalte van de kerk als geloofde gemeenschap. Overeenkomstig de gedachte, dat het theologisch kennen met de historisch-empirische verschijnselen moet beginnen, betekent het een en ander, dat de concrete katholieke kerk voor de theologie de stof levert. In die zin is de kerk dan ook de ware basis van alle theologisch kennen, het instituut, waarvan en waardoor de theoloog het materiaal ontvangt en met het oog waarop de theologische begrippen ontwikkeld worden<sup>251</sup>. Maar omgekeerd moeten die begrippen weer praktisch worden, uiteindelijk ten dienste van de realisering van de idee van het Rijk staan. Maar dat houdt in, dat de theologie

in beginsel de grenzen van de concrete kerk kan overschrijden, kritisch kan gaan staan tegenover de concrete gestalte van een kerk, juist ten behoeve van de geloofde gestalte van de kerk. De concrete kerk is voor de theologie volgens Drey hetzelfde als wat de staat voor de rechtswetenschap, en het lichaam voor de medische wetenschap is. In dit beeld wordt de verhouding tussen concrete kerk, theologie en geloofde realisering van het Rijk Gods in de kerk goed uitgedrukt. Het concrete object (kerk, staat, lichaam) is het enige object, dat de wetenschap kan bestuderen, het uiteindelijke doel is ook een zo volmaakt mogelijk concretum. Maar met het geloofde doel als criterium voor ogen kan kritiek en pijnlijke ingrepen in het concrete leven van kerk, staat en lichaam in beginsel niet uitgesloten worden.

In deze zin, denkend aan de verhouding tussen concrete kerk en theologie, geldt, dat de idee van het Rijk Gods, dat is voor de kerk het leerbegrip, structureel aan de kerk voorafgaat. Temporeel gaat de kerk vooraf<sup>252</sup>. Zodat de kerk enerzijds wel de plaats is, waar de theologie moet zoeken naar het door de idee geleide innerlijk leven van de kerk, maar dat anderzijds niet de concrete kerk de zin van het christendom is, maar het Rijk Gods. De concrete kerk heeft zich in beginsel naar die idee te richten<sup>253</sup>. En de theologie kan de concrete kerk er aan herinneren, dat kerk-zijn een blijvend te realiseren opgave is, dat de concrete kerk een stadium is op weg naar de uiteindelijke identiteit van geloofde kerk en Rijk Gods, en niet die uiteindelijke identiteit zelf<sup>254</sup>.

Het beginsel van de verhouding tussen kerk en theologie kan na het voorgaande aldus omschreven worden de concrete kerk is voor de theologie de plaats waaruit zij haar stof haalt, de intellectueel-theologische activiteit komt er op neer, dat de positieve, empirisch-historische stof wordt getransformeerd in ideeën, juist door de stof in relatie met de idee van het Rijk Gods te brengen, de idee van het Rijk Gods fungeert zo als laatste criterium voor de bepaling van wat in de kerk werkelijk christelijk is, alleen zo staat de theologie in functie van de concrete kerk, het is daarom in principe denkbaar, dat de theologie juist in functie van de concrete kerk, met het doel om die kerk naar de identiteit met het Rijk Gods te voeren, kritisch kan gaan staan tegenover bestaande elementen binnen de kerk.

In de rest van dit deel A van deze paragraaf zal ik proberen te laten zien, hoe dit beginsel, gespecificeerd naar de verschillende aandachtsvelden van de theologie, gestalte wordt gegeven.

De hoofdingdeling van de theologie is boven al aangeduid. Er zijn twee grote delen: de historische propaedeutica, waarin de positieve stof in een geordende samenhang gebracht wordt, en de eigenlijke wetenschappelijke theologie, waarin de resultaten in een fundamentele relatie met de idee gebracht worden. Aan die twee hoofdelen voegt Drey nog een derde deel toe, de praktische theologie<sup>255</sup>. Maar de praktische theologie is volgens Drey geen theologie in de eigenlijke zin van het woord. Ze is niet meer dan de leer, die zich bezighoudt met de vormen en middelen

(een 'Kunstbildung', 'Kunstanweisung'), via welke de inhoudelijke resultaten van het theologisch kennen toegepast kunnen worden op de concrete kerk. De praktische theologie bedoelt zo richtlijnen op te stellen voor het leiden en besturen van de kerk. Over die praktische theologie zal ik hieronder nog spreken. Nu zal ik de aandacht laten uitgaan naar de indeling en de leidende principes van de eerste twee hoofddelen van de theologie.

De historische propaedeutica houdt zich bezig met het christendom als een verschijning in de tijd en bestaat volgens Drey uit twee direct in elkaars verlengde liggende hoofdvakken de bijbelse theologie en de historische theologie<sup>256</sup>. De laatste is hier voor ons interessant. De eigenlijk wetenschappelijke theologie valt ook uiteen in twee delen. de fundering van het christendom of de apologetische theologie, én de voortgezette fundering, de speciale wetenschap<sup>257</sup>. Hier zal het gaan om die laatstgenoemde tak van de theologie.

Het beginsel, dat Drey nu hanteert bij de verdere indeling van historische theologie en speciale wetenschappelijke theologie is telkens het zelfde. het is de indeling in intern en extern. Zo valt de historische theologie grofweg uiteen in interne en externe geschiedenis van het christendom<sup>258</sup>. De eerstgenoemde documenteert de verschijnselen, waarin de geest van het christendom zich wilde uitspreken, de laatstgenoemde de wisselwerking tussen christendom en wereld, dus de invloed, die beide van elkaar ondergingen en op elkaar uitoefenden. In die eerstgenoemde interne geschiedenis van het christendom reproduceert zich nu dezelfde indeling in intern en extern. De theologie kan namelijk onderscheiden tussen aan de ene kant de interne geschiedenis van het christendom, zoals die in abstracto, als een gesloten systeem van ideeën, optreedt en aan de andere kant de interne geschiedenis, zoals die in concreto in de wereld verschijnt<sup>259</sup>. Makkelijker gezegd er moet een onderscheid gemaakt worden tussen de geschiedenis van de christelijke leer en die van de kerk. En ten aanzien van de kerk kan Drey dan wederom een soortgelijk onderscheid maken tussen aan de ene kant het innerlijk leven van de kerk, zeg maar het collectieve geloofsleven ('Frommigkeit') met het daarbij behorende middel, de cultus, en aan de andere kant de uiterlijke kant, dat is de kerkelijke ordening ('Verfassung')<sup>260</sup>. Precies dezelfde indeling, die hier voor de historische theologie aangeduid is, herhaalt zich in de wetenschappelijke (= systematische) theologie. Om ons te beperken tot de speciale theologische wetenschap die moet verdeeld worden in het systeem van de christelijke leer en in het systeem van de kerk. Waarbij de eerste dan weer uiteenvalt in de presentatie van de leer naar de interne theoretische zijde (dogmatiek) en naar externe praktische zijde (moraal-theologie), terwijl de tweede uiteenvalt in de theorie van de christelijke cultus (de cultus voedt het innerlijk kerkelijk leven) en in de theorie van de kerkelijke ordening, oftewel in pneumatologie en somatologie<sup>261</sup>.

Het leidend principe van theologiseren hangt direct met het beginsel van indeling

samen. In de historische theologie is dat leidend principe een uitvloeisel van de hierboven al aangestipte dialectiek van noodzakelijkheid en vrijheid in de geschiedenis<sup>262</sup>. Die dialectiek houdt in, dat enerzijds de geschiedenis van christelijke leer, van kerkelijk geloofsleven, resp. van cultus en van kerkelijke ordening, beschouwd moet worden als één door Gods geest geleide ononderbroken inwerking op en stimulering van ('Sollicitation', schrijft Drey) de menselijke geest; en dat wil in dit verband zeggen: inwerking op en stimulering van achtereenvolgens het menselijk denken - met name van de filosofische speculatie - , het menselijk handelen, resp. de kunst en van wereldlijke ordeningen. Anderzijds houdt die dialectiek ook in, dat de reeds bestaande vormen van menselijk denken, handelen/kunst en wereldlijke ordeningen ook van buitenaf op de intern door Gods geest geleide geschiedenis inwerken, zodat de werkelijke geschiedenis van het christendom is samengesteld uit oorspronkelijk van binnen het christendom bestaande, én uit van buitenaf komende elementen. Maar niet alle elementen, die van buitenaf in werkelijkheid in het christendom ingang gevonden hebben, komen overeen met de geest van het christendom. En precies dat laatstgenoemde gegeven levert voor Drey het leidend principe van het historisch theologiseren op. De theoloog dient voortdurend op zoek te zijn naar het onderscheid tussen de homogene door Gods geest geleide christelijke ontwikkeling binnen het christendom én de invloeden van buitenaf binnen het reëel bestaande christendom, waarbij dan vervolgens in de invloeden van buitenaf weer onderscheiden moet worden tussen ontwikkelingen die wel en die niet overeenkomen met de geest van het christendom.

Verdere details over de historische theologie laat ik nu achterwege.

Het leidend principe in de speciale theologische wetenschap, dus in de dogmatiek/moraaltheologie en in de ecclesiologie, is te beschouwen als een transformatie van het leidend principe in de historische theologie naar systematisch niveau. De feiten uit de historische theologie worden, zoals reeds gezegd, tot een systematisch geheel bij elkaar gevoegd door te laten zien, hoe ze, vertaald in begrippen, met noodzakelijkheid uit de idee van het Rijk Gods voortvloeien. Maar beslissend is hier, dat het in de systematische theologie om waarheid gaat. En dat wil voor Drey zeggen, dat alle gevonden begrippen ook getoetst worden aan de centrale idee. Dat houdt dus in, dat nagegaan wordt in hoeverre de historische gegevenheden, in begrippen omgezet, al of niet meegewerkt hebben aan de verwerkelijking van het Rijk Gods, aan het proces van eenwording van het goddelijke en het menselijke. De systematiserende taak van de theoloog betekent voor Drey zo eo ipso een kritische taak: de verkeerde ontwikkelingen, de fouten en misgrepen moeten in het historisch gegeven reëel bestaande christendom aangewezen worden.

Met deze bepaling van het leidend principe van de speciale theologische wetenschap is feitelijk al de structuur van Dreys theologiseren vastgelegd. Maar om die structuur nog wat duidelijker te laten uitkomen, en vooral om te laten zien,



dat deze wijze van theologiseren Dreys toenmalige keuze voor een gematigde positie in de katholieke Aufklärung ondersteunt, zal ik nu ingaan op de manier, waarop het leidend principe in de speciale wetenschappelijke theologie ten aanzien van achtereenvolgens leer, cultus en kerkelijke ordening vorm wordt gegeven.

In de christelijke leer als een geheel van begrippen onderscheidt Drey een vast en een beweeglijk element<sup>264</sup>. Onder het vaste element van de ideële essentie van de leer (het 'Lehrbegriff') verstaat hij het dogma, dat in zijn ontwikkeling afgerond is, onder het beweeglijk element de veranderlijke (nog) niet afgeronde en vaak zich in strijd met elkaar bevindende theologische overtuigingen ('Schulmeinung'). Enigszins verwarrend is nu, dat het afgerond-zijn van het dogma alleen slaat op het voltooid-zijn van het dogma naar zijn begrip, dus naar zijn essentie. Er is zo het dogma explicitum, naar zijn essentie afgerond en door de kerk als zodanig aanvaard, en het dogma implicitum, naar zijn essentie afgerond, maar door de kerk (nog) niet erkend. De theoloog heeft nu naar de kerk toe de taak om de momenten van christelijke waarheid uit de 'Schulmeinung' te distilleren, die verder te ontwikkelen en daardoor nieuwe impulsen te geven aan de kerkelijke dogmaontwikkeling.

Opvallend hierbij is, dat Drey zo'n grote rol toebedeelt aan de individuele theoloog. De impuls tot kerkelijke dogmaontwikkeling, dat is de impuls tot verder gaande verwoording van het dogma implicitum, en daarmee de voorbereiding van de kerkelijke erkenning en verklaring van een dogma, kan alleen van enkelingen, en kennelijk niet van het kerkelijk gezag als geheel uitgaan. Hieronder komt de grond van deze opvatting nog ter sprake.

Nu enkele opmerkingen over de cultus. Het religieuze leven in de kerk, de kerkelijke 'Frommigkeit', zo zagen we al, wordt gevoed door de cultus, door de eredienst. In de cultus wordt datgene, wat in de leer ideeel en als objectief feit wordt uitgesproken, in het gemoed van de gelovigen als subjectief feit toegeëigend<sup>265</sup>. Anders gezegd de idee van het Rijk Gods dient in de cultus letterlijk eigen te worden aan het subject. In de gelovige moet door de cultus de beweging van God in zijn openbaring naar de mens toe, verbonden worden met de beweging van de mens naar God toe. De essentie van de cultus is, dat de mens in het diepst van zijn gemoed zo wordt aangeraakt, dat de natuurlijke drang naar God, die we boven al even aangestipt hebben, tot een werkelijke, maar puur innerlijke beweging naar God toe wordt geactualiseerd<sup>266</sup>. Godsdienstfilosofisch gesproken kan dit gebeuren in het innerlijk van de mens beschouwd worden als een transcendente acte<sup>267</sup>. Dus als een acte, waarin het echte fundament gelegd wordt voor met name het handelen van de mens. Zodat de transcendente acte, die door de cultus plaatsvindt, onmiddellijk inwerkt op de wijze van handelen van de gelovigen en zich naar buiten toe manifesteert als christelijke wijze van leven, een christelijke zede.

Uit de taak, die Drey in dit verband de theologie toeschrijft, blijkt de prak-

tische functie ervan. De theologie dient namelijk de samenhang tussen innerlijke beweging in de cultus en veruiterlijking in de christelijke zede zo aan te geven, dat de cultus in de kerkelijke praxis werkelijk invloed kan uitoefenen op voelen en handelen van de gelovigen. Maar omdat de theologie in de kerkelijke praktijk zo kan functioneren, moet de theoloog in de theorie van de cultus op een bepaalde manier te werk gaan. Hierboven zagen we, dat Drey in de bestaande christelijke leer een onderscheid maakt tussen vast en beweeglijk element (een onderscheid, dat dus op systematisch niveau een transformatie is van het dialectisch onderscheid tussen noodzakelijkheid en vrijheid). Parallel hieraan onderscheidt Drey nu in de theorie van de cultus - en eveneens in de theorie van de kerkelijke ordening - tussen wezenlijke en onwezenlijke elementen<sup>268</sup> (ik herinner er even aan, dat Drey in het antwoord op het schrijven van von Keller uit 1821 zijn verlicht-katholieke positie baseert op hetzelfde onderscheid onveranderlijk/wezenlijk - veranderlijk/wezenlijk<sup>269</sup>). Het wezenlijke duidt de puur innerlijke beweging van het gemoed aan, het niet-wezenlijke het middel, dat daartoe gebruikt wordt. Datgene wat Drey tot het niet-wezenlijke rekent, noemt hij ritus. De beginselen volgens welke de theologie te werk moet gaan bij het onderscheiden, zijn dezelfde als bij de christelijke leer. Alleen met dit verschil, dat waar de theologische 'Schulmeinung' op den duur a.h.w. zelf deel uit kan gaan maken van het dogma, daar kan de parallel daarvan, de ritus dus, nooit deel gaan uitmaken van het wezen van de cultus. Want dat wezen is een zich in het innerlijk voltrekkend geheimenis, waartegenover de ritus altijd uiterlijk middel blijft<sup>270</sup>. De verhouding tussen innerlijk wezen van de cultus en uiterlijk middel kan door Drey zo gezien worden, dat de uiterlijke liturgische vormen van de ritus relatief noodzakelijk zijn voor het wezen van de cultus<sup>271</sup>. Daarmee wordt bedoeld, dat het wezen van de cultus wel het bestaan van uiterlijke liturgische vormen noodzakelijk maakt, maar dat de invulling van de vormen geheel afhankelijk is van de tijd. En met dat laatste bedoelt Drey dan in dit verband, dat de liturgische vormen gestalte moeten krijgen in overeenstemming met de religieuze behoeften van de gelovigen, dat wil zeggen niet van enkelingen, maar van de meerderheid van de gelovigen in de gemeente<sup>272</sup>. Drey neemt hier dus structureel dezelfde Aufklarungspositie in als in de brief aan von Keller maatstaf voor de invulling van niet-wezenlijke zaken in het kerkelijk leven (in de brief celibaat, hier liturgische vormen) is het (veranderend) oordeel van de meerderheid, dus van de publieke opinie, zoals Drey ook kan zeggen<sup>273</sup>.

Dat wat de theologische theorie van de cultus te doen heeft, volgt logisch uit het voorgaande. De theorie moet natuurlijk onderscheiden tussen het wezenlijke en het niet-wezenlijke in de bestaande cultus. Daarmee is de theorie tegelijk kritiek. Want wil het om waarheid gaan, dan moet de theorie natuurlijk nagaan of de niet-wezenlijke liturgische vormen nog wel adaequaat zijn aan de bestaande reli-

gieuze behoeften van de meerderheid, en natuurlijk er vooral voor waken, dat het niet-wezenlijke (het middel) niet voor het wezenlijke (het doel) gehouden wordt<sup>274</sup>. Dus ook wat betreft de visie op het theologiseren een duidelijke affiniteit met de katholieke Aufklärung.

Dan nog iets over de kerkelijke ordening. Kerk berust in beginsel op het geloof. Naar zijn aard tendeert het religieus geloof naar gemeenschappelijkheid, naar geloof in verbondenheid van allen met God. Wil de kerk echter bestand hebben in ruimte en tijd, dan moet er een kerkelijke ordening zijn<sup>275</sup>. Zo'n kerkelijke ordening vooronderstelt onder meer, dat de rechten, die individuen op het hogere religieuze doel hebben, a.h.w. overgedragen zijn aan de kerk (kerkrecht), vervolgens, dat er gemeenschappelijke middelen zijn, waarmee de gelovigen op basis van hun gemeenschappelijk geloof hun gemeenschappelijke wil wensen te realiseren (kerkelijke leiding), en natuurlijk ook dat er een bepaalde vorm, een constitutie aan de ordening gegeven wordt<sup>276</sup>. Tot op zekere hoogte lijkt het of Drey de kerkelijke ordening vanuit het theoretisch kader van het sociaal verdrag van individuen benadert. De kerk als ordening is voor hem een verbinding van meerdere individuen ten einde een door allen gedeelde religieuze doelstelling te realiseren. Daaruit volgt voor Drey, dat de menselijke waardigheid en het recht van de enkeling op een eigen overtuiging nooit door de kerk gekwetst mag worden. De bijzondere aard van de kerk als religieuze vereniging geeft hieraan nog een specifiek karakter. Telkens beklemtoont Drey, dat juist omdat de kerk op geloof berust en daardoor de onderlinge verhoudingen door liefde bepaald dienen te zijn, er in de kerk geen 'Zwangsrecht' mag zijn<sup>277</sup>. Ieder treedt uit vrije overtuiging toe tot de kerk, en ieder kan ook, wanneer er in de kerk zich iets ontwikkelt, dat tegen de vrije overtuiging indruist, weer de kerk verlaten<sup>278</sup>. Voor de jonge Drey is zo het morele recht van de enkeling, die zich zelfs tegenover de kerk kan uitspreken, een vanzelfsprekendheid. Hieronder zullen we nog zien, dat deze verlichte instelling voor Mohler in de 'Einheit' (1825) al niet meer vanzelfsprekend is. Dan is de intellectuele, morele en religieuze superioriteit van de kerk tegenover het individu zo groot, dat van een moreel recht van het individu op een eigen overtuiging, die tegenover die van de kerk staat, geen sprake meer is. Overigens heeft de kerk volgens Drey natuurlijk wel middelen nodig om de kerkelijke ordening te handhaven. Er dient dus een kerkelijke tucht te zijn. Maar die middelen kunnen wezenlijk geen fysieke machtsmiddelen zijn, zoals dat bij de staat het geval is het zijn puur morele middelen van pedagogische aard<sup>279</sup>.

Ik schreef zojuist niet voor niets, dat de kerkelijke ordening tot op zekere hoogte vanuit het theoretisch kader van het sociaal verdrag van individuen wordt benaderd. Want het gaat hier om religieuze individuen. En dat impliceert, dat individuen niet als geheel autonome, oorspronkelijk los van elke binding aan gezag staande grootheden worden beschouwd. In de religie, zo werd boven aangestipt,

heeft de mens vrijheid door zich te onderwerpen aan het goddelijk gezag. Dat gebeurt ook bij de kerk. De kerk is een vereniging van individuen, juist ook, omdat die individuen zich onderwerpen aan het goddelijk gezag, waaronder de kerkelijke ordening oorspronkelijk door Christus gegeven is<sup>280</sup>. En op dit punt komt dan weer het nu al bekende onderscheid tussen wezenlijk en niet-wezenlijk naar voren. Er is een wezenlijke en oorspronkelijke kerkelijke ordening ('Urverfassung'), waarin vastgelegd is de wijze, waarop het kerkelijk belijden, cultus en liturgie gehandhaafd worden en die in essentie hiërarchisch is opgebouwd<sup>281</sup>. De reeel bestaande kerkelijke ordening bevat naast die wezenlijke elementen, ook niet-wezenlijke, vanuit de behoeften van de tijd komende elementen. Aan de theologie valt dan precies dezelfde taak toe als bij de leer en de cultus. Ze moet een nauwkeurig onderscheid maken tussen het wezenlijke en het niet-wezenlijke en daarbij kritisch te werk gaan. Er moet nagegaan worden in hoeverre de niet-wezenlijke elementen (nog) overeenkomen met zowel het wezenlijke als met de behoeften van de tijd. Opdat zo de theologie kan meewerken aan de verandering van de kerkelijke ordening<sup>282</sup>. Duidelijk zal zijn, dat Drey met deze opvattingen de katholieke Aufklärung kan steunen. Dat blijkt ook uit de nadruk, die hij legt op het gegeven, dat vooral in de vorm van de kerkelijke leiding het niet-wezenlijke en veranderlijke - en dus veranderbare - een bijzondere rol speelt. Die vorm is niet alleen van de tijd, maar ook van de regio (nationale kerken) afhankelijk<sup>283</sup>. Op dit punt ook moet de theologie extra oplettend en kritisch zijn naar de kerkelijke leiders toe. Want omdat de kerk juist hier elementen van wereldlijke bestuursvormen overneemt, lopen de kerkelijke leiders hier ook het grootste gevaar om de pest van het wereldlijk bestuur - de heerszucht - in de kerk te halen<sup>284</sup>. Dat ook ten aanzien van de kerkelijke ordening Dreys visie op het theologiseren de katholieke Aufklärung kan bevorderen, behoeft wellicht geen betoog meer.

De paragrafen uit de 'Kurze Einleitung', die handelen over de praktische theologie, dus over de leer, die zich bezighoudt met de richtlijnen voor leiding en bestuur van de kerk, bieden voor het thema van de verhouding tussen kerk en theologie niet veel nieuws meer. Een paar dingen kunnen slechts wat meer licht op het voorgaande werpen. Bijvoorbeeld, dat Drey zijn eigen theologiseren ziet staan tussen aan de ene kant de hyperorthodoxie, die van geen onderscheid tussen wezenlijke en niet-wezenlijke zaken in leer, cultus en ordening wil weten en diensengevolge zich tegen alle hervormingen verzet, en aan de andere kant de radicale Aufklärung, die feitelijk dat onderscheid ook niet kent, en daarom alles kan veranderen<sup>285</sup>. Wij mogen Dreys positie nu benoemen als een gematigd verlicht-katholieke positie.

Belangrijker is het volgende. Drey laat nogmaals heel duidelijk blijken, dat in de kerk met betrekking tot de niet-wezenlijke en veranderlijke zaken in leer, cultus en ordening de mening van de meerderheid van de gelovigen bepalend is voor de invulling ervan. Er moet, zegt Drey, in de kerk een analoon zijn van wat in

de staat de publieke opinie heet<sup>286</sup>. Maar die publieke opinie kan zich kennelijk niet als geheel kenbaar maken aan het kerkelijk gezag. De katholieke Aufklärer Drey wijst de meerderheid van de gelovigen daartoe een orgaan aan: de kerkelijke leraren (is hier: academische theologen) en publicisten. Vandaar, dat Drey vindt, dat de kerkelijke leiding de activiteiten van de individuele theologen niet mag onderdrukken, omdat de kerk zich zo van het geloof en de inzichten van de massa van de gelovigen berooft. En hier ligt vermoedelijk de grond, waarom Drey zo'n grote betekenis toekent aan de rol van de theoloog voor de kerk (boven, 320). Hij is trouwens van mening, dat de kerkgeschiedenis zelf uitwijst, dat niet alleen de impulsen tot dogmaontwikkeling, maar ook de meeste liturgische en kerkrechtelijke hervormingsvoorstellen niet van prelaten, maar van privé-personen afkomstig waren. Een opvatting, zo merkt Fitzner terecht op, die niet bepaald geschikt is om zelf prelaat te worden<sup>287</sup>.

Ik sluit dit deel A van deze paragraaf af met een paar conclusies.

Eén van de doelen van dit hoofdstuk is om na te gaan, in welke relatie de kerkpolitiek tot de theologie staat. Is daar nu, nadat in de vorige paragraaf de kerkpolitieke positie, en in deze paragraaf de theologische positie van de jonge Drey aan bod zijn geweest, al iets over te zeggen? Een antwoord kan alleen maar heel globaal zijn.

De jonge Drey kan, dat is duidelijk geworden, op praktisch-kerkelijk en kerkpolitiek terrein tot de aanhangers van de katholieke Aufklärung gerekend worden. De waarneming van de kerkelijke situatie en de doelen, die de katholieke Aufklärung zich stelt, zijn grofweg gesproken ook bij Drey aanwezig: het religieuze leven lijkt in de kerk verstikt door ritualisme en formalisme en door een grote afstand tussen individu en kerk. Het doel is om de levendigheid van de religie, de directe betekenis van religiositeit voor alle aspecten van het menselijk leven te bevorderen en de kerkelijke belemmeringen daartoe aan de kant te schuiven. Dreys ponering van de noodzaak van het mysticisme in de kerk, staat op praktisch-religieus terrein in functie van het motief om dat praktische doel te realiseren.

Juist nu, omdat Drey in de 'Kurze Einleitung' zo benadrukt, dat het levenselement van de kerk de praktische religiositeit is, en dat theologische theorievorming niet om wille van haarzelf, maar uiteindelijk om wille van diezelfde praktijk ten dienste van de concrete kerk beoefend wordt, mogen we nu aannemen, dat de centrale idee van de theologie, de idee van het Rijk Gods, de mogelijkhedenvoorwaarde is voor het motief van Drey. Immers: Drey kan pleiten voor een meer levende band tussen religie en subject, en daarmee voor kritiek op kerkelijk ritualisme en formalisme, juist, omdat de idee van het Rijk Gods op theontologisch, historisch en eschatologisch niveau uitdrukt, dat zowel vanuit de openbaring als vanuit de menselijke rede gezien, religie en subject naar elkaar toe groeien. Drey legt dus zelf een relatie tussen theologie en katholieke Aufklarungspraktijk: theologise-

ren vanuit de idee en naar de idee toe, staat uiteindelijk in dienst van die praktijk.

Het is dan ook in de grond van de zaak niet zo verrassend, dat er een aantal analogieën zijn tussen Dreys opvattingen op praktische en op theologisch niveau. Hierboven hebben we gezien, hoe de realisering van de idee van het Rijk Gods volgens Drey gestructureerd wordt door de dialectiek van noodzakelijkheid en vrijheid. En vervolgens hoe het principe van theologiseren op systematisch-theologisch niveau een transformatie is van die dialectiek in de vervlochtenheid van aan de ene kant wezenlijke, onveranderlijke, dus constante factoren en aan de andere kant niet-wezenlijke, veranderlijke, dus variabele factoren. Duidelijk is ook geworden hoe met het criterium van de idee van het Rijk Gods het principe van theologiseren tot zijn essentie herleid, neerkomt op het onderscheiden van die twee soorten factoren ten behoeve van de concrete kerk. En hoe daardoor kritiek op het functioneren van de concrete kerk niet uitgesloten is. Met name ten aanzien van de kritische positie, die de theologie kan innemen tegenover het gezag in de concrete kerk inzake leer, liturgie en kerkelijke ordening, waren er directe analogieën tussen Dreys praktische positie in de brief aan von Keller en zijn theoretische positie.

Toch zijn er net zoals dat in Dreys praktische positie het geval was, ook hier een paar zwakheden aan te wijzen. In de eerste plaats herhaalt zich binnen de 'Kurze Einleitung' een voor de katholieke Aufklärung specifiek gegeven. Drey gaat ervan uit, dat de wetenschappelijk theoloog bij uitstek geschikt is om als orgaan van de meerderheid van de gewone gelovigen te presenteren naar de kerkelijke leiding toe. Onduidelijk is bij Drey waarom de theoloog die competentie zou hebben. Direct daarmee verbonden is in de tweede plaats de zwakheid, dat de maatstaf voor beoordeling en verandering van het variabele in christendom en kerk wel in de meerderheid van de gelovigen gevonden moet worden, maar, dat noch aan de meerderheid, noch aan de theologen of enig ander gremium de (m.n. kerkrechtelijke) middelen toegekend worden om de mening van de meerderheid effectief in het kerkelijk leven ingang te doen vinden. Of er aan de stem van de meerderheid, uitgesproken door de theologie, gehoor gegeven wordt, wordt ook in de 'Kurze Einleitung' geheel overgelaten aan de veronderstelde wijsheid van de kerkelijke gezagsdragers<sup>288</sup>.

Dan is er, dit in de derde plaats, nog een onduidelijkheid met betrekking tot de structuur van de geschiedvisie in Dreys theologiseren. De idee van het Rijk Gods ontplooit zich in de geschiedenis overeenkomstig de dialectiek van noodzakelijkheid en vrijheid. Dat houdt een zekere erkenning van de betekenis van het relatief autonoom menselijke voor de ontwikkeling van de idee in. Tegelijkertijd werd hierboven aangestipt, dat Drey, waar het de zelfoverlevering van de openbaring in de kerk betreft, gebruik maakt van een organologisch gestructureerde visie op ontwikkeling. In een dergelijke visie worden produkten van menselijke vrijheid niet vanuit zichzelf, dus niet vanuit het relatief autonoom menselijke gezien, maar

van meet af aan als een geïntegreerd moment van het theonome proces, dat de ontwikkeling van de kerk is, beschouwd. De kerk zelf, zo werd boven aangestipt, kan in de lijn van de romantisch-organologische geschiedvisie gezien gaan worden als de draagster van het goddelijk gezag van Christus.

Er is zo een onduidelijkheid over de preciese verhouding tussen de structuren van beide geschiedvisies. En het lijkt niet onmogelijk, dat bij een grotere invloed van de romantiek binnen het katholicisme de organologische geschiedvisie de boventoon gaat voeren. En precies dat laatste gebeurde bij Mohler. In het volgende deel zal de aandacht naar zijn 'Einheit' uitgaan.

#### B. Mohlers 'Einheit' (1825)

In dit deel van deze paragraaf zal de blik niet zoals in het voorgaande gericht kunnen zijn op de relatie tussen kerk en theologie. Eenvoudigweg, omdat die thematiek niet uitgebreid in de 'Einheit' aan de orde wordt gesteld. Wel kan er het een en ander gezegd worden over de verhouding tussen kerk als geloofde gemeenschap en kerk als zichtbaar hiërarchisch instituut, alsmede over de verhouding tussen kerk en individu. Een eerste doel van deze subparagraaf is dan ook om die twee verhoudingen duidelijk te maken. Maar tevens zal een tweede doel nagestreefd worden. De 'Einheit' is, zoals bekend, een specimen van een romantiserend theologisch werk. Verschillende keren heb ik hierboven het vermoeden uitgesproken, dat het romantisch denken in Duitsland een conservatieve tendens heeft. Hieronder moet nu ook nagegaan worden, of romantiek in verbinding met katholieke theologie, diezelfde tendens vertoont. Iets concreter houdt dit de volgende vraag in: kan Mohlers romantiserende theologie in de 'Einheit' nog inspireren tot, of ruimte open laten voor een kerkkritisch en verlicht Aufklärungsprogram (zoals dat immers in de jaren voor 1825 nog het geval was)?

Ik begin met een poging om aard en grondgedachte van de 'Einheit' vast te stellen.

De aard van de 'Einheit', of zoals het boek voluit heet: 'Die Einheit in der Kirche Oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenvater der drei ersten Jahrhunderte', is moeilijk te bepalen. Allereerst is daar het algemeen geaccepteerde feit, dat het zowel een theologisch als een religieus werk is. Het is een 'gelehrtes Buch' en toch tegelijk een 'Bekenntnisbuch', schrijft Vigener<sup>289</sup>. Eerst iets over dat laatste aspect. Op welhaast elke bladzijde komt naar voren, dat Mohlers uitgangspositie ligt in de kerk. Mohler voelt zich apriori opgenomen in het ontwikkelingsproces van de kerk en alleen en exclusief binnen de katholieke kerk kan hij als gelovige tot Christus en tot zichzelf komen<sup>290</sup>. Mohler verstaat zichzelf als een man, wiens innerlijke zijn en wezen door de Heilige Geest, dat is door het dragend, leidend en vormend principe van de kerk, voorgebracht is<sup>291</sup>. De 'Einheit' kan gelezen worden als één getuigenis, één lange belijdenis van deze voor Mohler existentiële waarheid. Maar toch is de 'Einheit' tege-

lijktijd ook een theologisch boek. Want de wijze, waarop elke afzonderlijke gelovige, dus ook Mohler zelf, door de Heilige Geest in de kerk tot Christus en tot zichzelf gevoerd is, de wijze, waarop het geloof in de kerk voortgebracht ('Erzeugung') en tegelijkertijd door de geschiedenis heen aan de met elkaar verbonden gelovigen overgebracht ('Überzeugung') wordt, heeft een universele strekking<sup>292</sup>. De centrale overtuiging hierbij formuleert Mohler met Irenaeus aldus 'Waar de kerk is, daar is de Geest van God, en waar Gods Geest is, daar is de kerk en het geheel van genade, de Geest echter is de waarheid'<sup>293</sup>. Mohler wil nu getuigen van zijn christen-zijn in de katholieke kerk en van zijn staan in de waarheid door de existentialia van de kerk op te sporen, teneinde zich normaal te vergewissen van en dieper door te dringen in de kracht van de Heilige Geest, waaraan Mohler nu participeert. De Geest, die vanaf het oerchristendom het niet in woorden te vatten leven is, dat blijvend de kerk draagt, dat zich blijvend in de kerk voortplant, geloof genereert en de gelovigen in liefde aan elkaar bindt. Mohler wil dus door ecclesiologisch te denken een dieper inzicht in zijn eigen positie verkrijgen.

Nog een moeilijkheid bij het bepalen van de aard van het boek, is, dat het zich op het eerste gezicht alleen met het katholicisme van de eerste drie eeuwen bezighoudt. Maar het gaat daarbij blijkens de ondertitel om het ook voor het heden geldende principe, om het dogmatische begrip van de katholieke kerk<sup>294</sup>. Geiselmann meent hier nog een classicistisch motief, dus een motief, dat stamt uit de wereld van de katholieke Aufklärung waar te nemen, en wel in die zin, dat de vormen van de oerkerk juist in hun frisheid en eenvoud de blijvende norm voor de latere kerk zouden zijn<sup>295</sup>. Wagner nuanceert deze gedachte van Geiselmann door er op te wijzen, dat datgene wat Mohler in de kerk van de eerste drie eeuwen vindt, tegelijkertijd in betekenis de eerste drie eeuwen overstijgt. Het is namelijk de volheid van de Geest, het beginsel van de totale werkzaamheid ervan, dat zich anders in de voorchristelijke tijd, nu niet aarzelend en met tussenpozen, maar zich totaal heeft gemanifesteerd<sup>296</sup>. In de teksten van de kerkvaders neemt Mohler de altijd bestendige aanwezigheid van de goddelijke Geest waar, het altijd aan zichzelf gelijke, maar toch dynamisch innerlijk principe van de kerk, het principe, dat wanneer het de individuele gelovige doordringt, deze in staat stelt om én in de kerk van het heden, én in de kerk van het verleden te staan, eenvoudigweg, omdat de Geest, die het geloof voortbrengt in alle tijden dezelfde en altijd presente Geest is.

Blijft nog de vraag, waarom de preciese tijdsbepaling van de eerste drie eeuwen? De eerste drie eeuwen zijn volgens Mohler zo bijzonder, omdat de kerk onder de druk van de vervolgingen haar eigen autonome, geheel onafhankelijke vormen heeft geschapen<sup>297</sup>. Anders gezegd, in de eerste drie eeuwen kunnen we het meest duidelijk, de dynamiek van het werk van de Heilige Geest in de kerk zien: het is ten diepste de Geest zelf, die zonder inmenging van buitenaf de kerkelijke vormen (leer, liturgie, kerkelijke ordening) schept. De betekenis van het feitelijk antwoord van



Mohler zal hopelijk in de loop van deze opmerkingen duidelijker worden.

Een derde, direct met het bovenstaande samenhangende moeilijkheid bij het bepalen van de aard van het boek, is het voor alle comentatoren duidelijke gegeven, dat de ecclesiologische thematiek ontvouwd wordt in een polemiek met dwalingen en ketterijen uit het verleden, waarbij deze niet slechts voor zichzelf staan, maar vooral ook voor contemporaine kerkelijke en theologische opvattingen. Om een rudimentair inzicht in de soort opvattingen, die Mohler bestrijdt, te krijgen, moet men zich realiseren, dat Mohler ten eerste worstelt met de sinds Lessing en Kant centrale vraag naar de weg, waarop de gelovige zich de goddelijke openbaring eigen maakt<sup>298</sup>, dat hij zich ten tweede de kerk denkt als het beslissende punt, waardoor het individuele geloof bestand, vorm en onderscheid krijgt<sup>299</sup>, en dat dit ten derde voor hem betekent, dat het positieve en goddelijke karakter van de openbaring ook op de kerk overgegaan moet zijn. En Mohler is in de 'Einheit' voortdurend bezig, om de werking van de Heilige Geest, van het goddelijke principe in de kerk zo te expliciteren, dat duidelijk wordt, dat de kerk niet alleen voor wat betreft haar ideeel onzichtbare zijde, maar ook voor wat betreft leer, liturgie en kerkelijke ordening dit positieve en goddelijke karakter heeft. Daarbij keert hij zich tegelijk tegen de deïstisch-naturalistische devaluatie van de kerk<sup>300</sup>. Dat is tegen al die opvattingen, die in wezen, verschijning en geschiedenis van de kerk en in het gebeuren van het 'Christwerden' daarin, alleen maar zuiver menselijke zaken zien. Mensen met deze opvattingen hebben geen begrip voor het mystieke proces, dat de kerk naar haar wezen is. Zij begrijpen niet, dat de kerk voortgedreven wordt door een innerlijke, geheimenisvolle levenskracht, die de kracht van de liefde is, welke de gemeenschap der gelovigen door de tijden heen bij elkaar houdt. Zij begrijpen niet, dat overeenkomstig deze kijk op de kerk, geloof niet kan ontstaan door te proberen denkend en zuiver begripsmatig tot Christus te komen, maar door zich te laten opnemen in de gemeenschap en zich zo te laten doordringen door de goddelijke levenskracht daarin. Daarbij past niet zozeer het actief zich begripsmatig toe-eigenen van de christelijke waarheid, maar veeleer het zich passief laten opnemen in de levensstroom, die van de kerkelijke gemeenschap uitgaat: primair niet door denken, maar door onmiddellijke intuïtieve aanschouwing dient men de goddelijke ervaring van de kerk tot eigen ervaring te laten verwerken<sup>301</sup>.

Duidelijk zal nu zijn, dat een beslissende fout van alle dwaling en ketterij de gedachte is om het christendom door louter denken, zonder inachtneming van het gemeenschappelijk christelijk leven, tot stand te brengen<sup>302</sup>. Het hoofdbeginsel van de dwaling - of zoals Mohler zegt van de heresie - is dan ook de vrijheid van onderzoek. Maar het is hierbij niet in de allereerste plaats de intellectuele activiteit op zichzelf, waaraan Mohler zich stoort, maar vooral de vooronderstelde miskennen van de omstandigheid, dat het individu het christelijk levensbeginsel - bron van de geloofskennis - alleen ontvangt uit het geheel van de kerkelijke ge-

loofsgemeenschap, dat de enkeling pas tot geloof en tot zichzelf komt, wanneer zijn identiteit met alle andere gelovigen tot bewustzijn is gekomen<sup>303</sup>. Met het beginsel van vrijheid van onderzoek gaat men volgens Mohler van de vooronderstelling uit, dat de enkeling buiten de kerkelijke gemeenschap en de daarin altijd al aanwezige ware leer staat. Dan wordt abusievelijk aangenomen, dat het christendom eens in een voltooide vorm bestond, dat het nu echter verloren is gegaan en dat het opnieuw gezocht moet worden. Maar wanneer men zich buiten het levende verband van de door de Heilige Geest geleide overlevering in de kerk plaatst, kan men niets anders over houden dan de dode letter van de Heilige Schrift of van het oerchristendom. Buiten het actuele verband van de kerk geplaatst, blijft er van religie en theologie niets anders over dan louter een systeem van dode begrippen.

Onder al deze oordelen vallen in de eerste plaats dwalingen en heresieën in de eerste drie eeuwen. Maar met name, waar Mohler zich keert tegen het beginsel van vrijheid van onderzoek en tegen de poging om een christendom in de geest van het oerchristendom te herstellen, kan er niet aan getwijfeld worden, dat Mohler zich ook keert tegen de katholieke Aufklärung<sup>304</sup>.

Maar Mohler gaat bij de identificatie van de contemporaine tegenstanders nog verder. Het beginsel van vrij onderzoek kent niet de dubbele structuur van het menselijk bewustzijn<sup>305</sup>. Het rekent niet met het gegeven, dat er een beschouwend, reflecterend en een 'beschouwd' en levend bewustzijn is, waarbij de laatste de stof voor de eerste biedt. Zo moet er ook voor het christelijk bewustzijn eerst het christelijk leven zijn, moet eerst het christendom in het bewustzijn toegelaten zijn, voordat er sprake van onderzoek kan zijn. Wanneer dat niet het geval is, impliceert de vrijheid van onderzoek niets anders dan egoïsme, dan zelfzucht, dan de pretentie om zelf, los van het eerst toelaten van het goddelijke in zichzelf, het goddelijke met het menselijke te meten<sup>306</sup>. Heresie is daarom naar haar essentie niet slechts kerkelijk separatisme, dus niet slechts een vooronderstelde positie buiten de kerkelijke gemeenschap, maar op een dieper antropologisch niveau zondige zelfzucht<sup>307</sup>. Als zodanig is heresie het kwade zelf, louter negatie en nietigheid<sup>308</sup>. Maar met die bepaling van de essentie van de heresie staat Mohler voor de moeilijkheid hoe het ontstaan en de aanwezigheid van het begin van de heresie in de door de Geest gelide kerk te verklaren. Die moeilijkheid lost hij niet op. Enerzijds moet hij toegeven, dat de heresie - waarbij wij dus ook kunnen denken aan de katholieke Aufklärung - in de kerk ontstaan is en aanwezig is. Anderzijds ligt de heresie naar haar aard buiten de kerk. Vooral dit laatste wordt telkenmale beklemtoond. Het een en ander betekent wel, dat logischerwijs de polemiek met de binnenkerkelijke dwalingen verschuift naar de polemiek met buitenkerkelijke heresieën. Want de consequentie van binnenkerkelijk egoïsme en zelfzucht is uittreding. Dat gold in het verleden voor het gnosticisme, dat geldt nu voor het protestantisme<sup>309</sup>. Het protestantisme is voor Mohler de consequente realisering van

het egoïstisch principe, of zoals het in de eerste opzet voor de 'Einheit' heet 'de voltooide en gerealiseerde heresie',<sup>310</sup>. Zodat men kan zeggen, dat de stilzwijgende, maar duidelijke polemiek tegen met name de katholieke Aufklärung, in de 'Einheit' een controvers-theologische wending neemt.

De conclusie uit het voorgaande mag zijn, dat Mohler, op zoek naar de werking van het principe van eenheid in de kerk, dat principe in de eerste drie eeuwen van de kerk vindt, en dat, precies, omdat Mohler hier het beginsel vindt van de dynamiek, die ook de kerk van het heden bezielt, hij zich tegelijkertijd kan keren tegen dwalingen in het verleden en in het heden. Want voor Mohler ligt de bron van de miskenning van het goddelijk principe in de kerk in de menselijke zelfzucht. Daarom hebben dwaling en heresie in eigenlijke zin ook geen geschiedenis, dat wil zeggen, dat ze zich niet vanuit een kiem organisch ontvouwen. Ze keren altijd terug en zijn overal onder verschillende namen weer terug te vinden<sup>311</sup>.

In het voorgaande zijn enkele elementen van de grondgedachte van de 'Einheit' al naar voren gekomen. Ik zal nu proberen die grondgedachte in enkele hoofdlijnen weer te geven

Mohlers interesse in de 'Einheit' gaat uit naar de goddelijke factor in het gebeuren van het 'Christwerden'. De kerk is daarbij plaats en instrument, waarin en waardoor de mens tot God komt. De kerk wordt overeenkomstig deze interesse niet primair gezien in het perspectief van de descendente orde van de openbaring (Vader - Zoon - Geest), maar omgekeerd in het perspectief van de ascendente 'ordo salutis',<sup>312</sup>. Door dit perspectief is de ecclesiologie in de 'Einheit' voornamelijk pneumatologisch georiënteerd. Wat overigens niet uitsluit, dat Mohler al in de 'Einheit' de pneumatologisch georiënteerde ecclesiologie christologisch wil verankeren. Enerzijds is vanuit subjectief oogpunt, dus vanuit het proces van het 'Christwerden', de uitstorting van de Heilige Geest voorwaarde voor het geloof in Christus<sup>313</sup>, anderzijds blijkt dan vanuit objectief oogpunt, dat de vereniging van allen tot de kerk het werk van Christus is, zodat de kerk niet incarnatie van de Geest - wat een logisch gevolg van een consequent pneumatocentrische ecclesiologie zou zijn - , maar lichaam van Christus is<sup>314</sup>. Mohler duidt in de 'Einheit' de christologische grondslag van de kerk ook soteriologisch aan met de verzoening en vereniging van de Godheid met de mens. Jezus is door Christus ook de verzoening van allen, dus de gemeenschap van alle mensen gegeven, zodat onze eigen verzoening met Christus en onze gemeenschap met Hem wezenlijk gebonden is aan de kerkelijke gemeenschap der verlost<sup>315</sup>. Dus de verzoening in Christus is de eigenlijke stichting van de gemeenschap der gelovigen, wij hebben alleen via participatie aan die gemeenschap deel aan de verzoening<sup>316</sup>.

De relatie tussen de Geest en de kerk wordt door Mohler op romantische wijze in termen van 'leven' omschreven<sup>317</sup>. Aan deze wijze van omschrijven kunnen een

aantal aspecten onderscheiden worden. Allereerst moet gezegd worden, dat de Geest letterlijk het principe is, dat de kerk en daarmee de mogelijkheid tot 'Christ-  
werden' in leven houdt. Als zodanig is de Geest het principe, dat alle manifestaties van kerk-zijn draagt, daarin aanwezig is, maar toch niet met die manifestaties te identificeren is. De Geest is 'ineffabilis', En dat betekent vervolgens, dat de Geest eigenlijk alleen naar Zijn werking in de kerk te benaderen, niet te vatten is. De Geest bewerkt bovenal de eenheid van gelovigen in een op Christus en zijn verzoening gericht collectief bewustzijn. Anders gezegd de Geest draagt, produceert en leidt de eenheid van de gelovigen in hun 'Gemeingeist'. 'Leven' manifesteert zich, juist door de vele gelovigen bij elkaar te houden. Dat doet de Geest - dit als derde aspect - door de hele geschiedenis van het christendom heen. De Geest is daarom ook te beschouwen als de levenskracht, die er de oorzaak van is, dat de christelijke waarheid zich telkens in de harten manifesteert. Vanuit deze kant bezien is de Geest het beginsel van de traditie, van die geheimenissvolle in de kerk actieve kracht, die ervoor zorg draagt, dat de jongste lagen van gelovigen wezenlijk met die uit de eerste drie eeuwen verbonden zijn. De Geest is zo bezien de garantie van de continuïteit van de kerk in de historische verandering. De continuïteit in de kerk, die ten diepste berust op de identiteit van de goddelijke Geest met zichzelf, sluit historische verandering niet uit, maar juist in. Want de visie op de relatie tussen Geest en kerk als 'leven' impliceert voor Mohler juist beweging en verandering<sup>318</sup>. Maar - het vierde aspect - die verandering wordt door Mohler typisch romantisch-organologisch gekwalificeerd. De Geest volgt a.h.w. de logica van het leven, en dat betekent voor de romanticus de logica van de geleidelijke groei en ontwikkeling vanuit een kiem<sup>319</sup>. De via de apostelen gegeven 'kiemen' van leer, liturgie en kerkelijke ordening ontplooiën zich, geleid door de Geest, op een organische wijze. Tenslotte moet dan als vijfde aspect nog gezegd worden, dat het biologisch beeld van het 'leven' ook impliceert, dat de innerlijke, puur geestelijke eenheid in de kerk niet innerlijk en onzichtbaar kan blijven, maar ook in uiterlijke vormen gestalte moet krijgen. Met andere woorden de door de Geest geleide organische ontwikkeling voltrekt zich niet alleen diachronisch, maar ook synchronisch, vanuit het onzichtbare, uiteindelijk christologisch gefundeerde geestelijke wezen, naar de zichtbare gestalte.

Tot zover deze omschrijving van de grondgedachte van de 'Einheit'. Ik zal nu twee direct samenhangende thema's behandelen. Eerst komt de zojuist aangestipte ontwikkelingsgedachte aan bod (het diachronisch perspectief), daarna de verhouding tussen de innerlijke en de uiterlijke zijde van de kerk (het synchronisch perspectief). Eerst dus de ontwikkelingsgedachte. Want precies daar ligt een beslissend verschil met het denken van de jonge Drey, en precies daar ook, zo zal blijken, ligt het punt, waarop Mohler theologisch de mogelijkheid voor een kerkkritisch Aufklarungsprogramma afsnijdt.

De levenskracht van de Heilige Geest kan niet werken, kan niet aanzetten tot ontwikkeling van het innerlijk geestelijk leven van de christenen, wanneer dat innerlijk geestelijk leven niet eerst door iets uiterlijks, door het door anderen uitgesproken geloof daartoe geprikkeld is. In de kerk betekent dat, dat leer, traditie, ambt, concrete gemeenschap de Geest Zijn leven in de gelovigen doet ontplooiën<sup>320</sup>. De voorrang van het uiterlijke boven het innerlijke leven, is bij Mohler echter uitsluitend een temporele voorrang. Ofschoon het geloof van buiten af een begin, een aanzet moet hebben, ofschoon de kerk ook noodzakelijk een uiterlijk instituut is, waarin en waardoor het ware geloof en de ware wederzijdse liefde ontvangen, bewaard en voortgeplant worden, is het logisch zo, dat de onzichtbare Geest vooraf gaat<sup>321</sup>. De Geest is het eerste principe. En de christelijke innerlijke gezindheid, welke door de Geest van Christus aan ons geschonken is, moet voor alle veruiterlijking voorondersteld worden<sup>322</sup>.

Zodat voor Mohler primair geldt, dat het innerlijk geestelijke leven van de christen, het werk van de goddelijke Geest, die de gelovige bezielt, zodra het aanwezig is, een uitdrukking moet zoeken, het moet zich een weg banen naar buiten en zich uitspreken<sup>323</sup>. Het uiterlijke is uitdrukking, produkt van het innerlijke. Dat geldt niet alleen voor de leer, maar ook voor de zichtbare kerk<sup>324</sup>. De laatstgenoemde is het uiterlijk produkt van een innerlijk vormende kracht, te beschouwen als het lichaam van een zichzelf scheppende geest<sup>325</sup>. De zichtbare kerk is voortbrengsel, werking van de in de gelovigen door de Heilige Geest levende liefde, belichaamde liefde<sup>326</sup>.

De uiterlijke aspecten van de kerk, hier in brede zin samen te vatten als leertraditie en kerkelijke ordening of ambt, zijn zo de noodzakelijke belichamingen van de Geest. 'Noodzakelijk' moet hier dan primair in idealistische zin, vanuit het subject-zijn van de Geest opgevat worden het uiterlijke is noodzakelijk voor de levensbehoeften van de Geest.

In de 'Einheit' wordt de gedachte van de noodzakelijkheid van de uiterlijke aspecten van de kerk voor het leven van de Geest op tenminste nog twee manieren verdiept. Allereerst maakt Mohler duidelijk, dat wanneer de Geest a.h.w. onzichtbaar zou blijven de door de Geest geleide gelovigen niet tot zichzelf, niet tot een identiteit zouden kunnen komen. Zonder belichaming van de traditie in kerkelijke symbolen, zonder belichaming in kerkelijke ordening - Mohler hecht vooral veel waarde aan het ambt van bisschop de bisschop is de tot bewustzijn gekomen liefde van de christenen zelf<sup>327</sup> - komt het christelijke collectieve bewustzijn niet tot zelfbewustzijn<sup>328</sup>. Mohler maakt hier gebruik van een idealistische consequentie van het romantisch begrip van ontwikkeling. Wil de identiteit van het bewustzijn gestalte krijgen, dus wil het bewustzijn in de voortgaande geschiedenis zichzelf blijven, dan moet het bewustzijn zich van binnenuit naar buiten toe ontwikkelen (synchroon en diachroon), want alleen door de produkten van zichzelf te

incorporeren, komt het bewustzijn tot zichzelf. Anders gezegd: de organische ontwikkeling vanuit de kiem, die gedragen en geleid door de Geest van binnen naar buiten toe verloopt, is zelf weer te zien als een proces, waardoor de geest van de kerk steeds meer zichzelf gaat kennen, steeds meer de eigen innerlijke identiteit bevestigt. Möhler zelf zegt dit zo: 'Aangezien het christendom als een aan de mens geschonken nieuw, goddelijk leven wordt beschouwd, en niet als een dood begrip, is het vatbaar voor ontwikkeling en uitbouw, ... . De identiteit van het kerkelijk bewustzijn, door de verschillende momenten van haar bestaan heen, vereist bijgevolg geen mechanische stilstand: de innerlijke levenseenheid moet worden bewaard, zo niet zou ze niet steeds dezelfde christelijke kerk zijn; doch hetzelfde bewustzijn, hetzelfde leven ontwikkelt zich en ontplooit zich steeds verder, het wordt steeds meer bepaald omschreven, wordt steeds zichzelf meer bewust; de kerk bereikt de volle wasdom van Christus'.<sup>329</sup> De ontwikkeling van de uiterlijke gestalten van de kerk, en daarmee ook de noodzakelijkheid ervan, dient dus de handhaving en de steeds dieper gaande bevestiging van de eigenlijke identiteit van de kerk.

De gedachte van de noodzakelijkheid van de uiterlijke aspecten van de kerk voor de Geest wordt vervolgens ook verdiept door de wijze, waarop Möhler het mechanisme van de ontwikkeling in de kerk beschouwt. Eschweiler wijst er al op, dat de relatie tussen het uiterlijke en het innerlijke niet zodanig is, dat het eerste alleen maar een door de kerkelijke geest geproduceerd middel is.<sup>330</sup> Het is meer dan een uiterlijk middel. En dat is het beste te verduidelijken door over te gaan naar het tweede thema, namelijk dat van de verhouding tussen 'innerlijk' en 'uiterlijk' van de kerk.

Het uiterlijke is namelijk als veroorzaakt door de innerlijke kracht van de Geest, tegelijkertijd ook zelf werkende oorzaak. En hier naderen we een beslissend verschil tussen de ecclesiologie van Drey en die van Möhler. Waar Drey ook de gedachte kent van het wezen van de zichtbare kerk als produkt van het mysticisme, van de werking van de Geest in de kerk, maar waar hij daarnaast dan nog op basis van de dialectiek tussen goddelijke noodzakelijkheid en menselijke vrijheid in de reële ontwikkeling van de kerk, invloeden van veranderlijke, niet-wezenlijke, maar wel relatief noodzakelijke elementen erkent, daar erkent Möhler alleen invloeden op het wezen van de kerk, vanuit uiterlijke elementen, die op hun beurt door datzelfde wezen voortgebracht zijn.

Cornelissen signaleert bij Möhler, anders dan bij Drey een strikt organische dialectiek, een organische wisselwerking tussen binnen en buiten. Hij stelt vast, dat het reëel-idealisme van Drey - dat in dit verband samen te vatten in de gedachte, dat de reële geschiedenis van de kerk de noodzakelijke belichaming van de idee van het Rijk Gods is - door Möhler tot zijn consequentie wordt gevoerd. En wel in die zin, dat, wil men werkelijk de essentie van de kerk begrijpen, men er

van uit moet gaan, dat de reele geschiedenis van de kerk ook weer als iets ideëels verschijnt. Mohler beschouwt de reele geschiedenis als ideëel, teneinde de ideële geschiedenis reeel te laten kunnen worden<sup>331</sup>.

Iets concreter betekenen deze abstracte gedachten in de woorden van Mohler: 'De in de gelovigen levende Geest en de (zichtbare) kerk horen dus gewoon bij elkaar, zodat, wanneer ... gezegd werd, dat het gemeenschappelijk leven van de gelovigen uit twee factoren bestaat (dat zijn dus de geestelijke kracht en het uiterlijk organisch produkt ervan), dit gebeurde met dien verstande, dat deze factoren alleen door reflectie kunnen worden gescheiden, echter niet in het leven. We dienen dus te zeggen de door de Heilige Geest aan de gelovigen geschonken werkzame kracht bouwt het zichtbare lichaam van de kerk op, en de zichtbare kerk ontvangt, bewaart en draagt de gegeven hogere kracht, en deelt ze mee<sup>332</sup>. De zichtbaar-hierarchische kerk kan dus volgens Mohler in geen enkel opzicht een instituut naast de eigenlijke gemeenschap der gelovigen zijn. In de ogen van Mohler bestaat er een organisch-dialectische eenheid tussen de kerk als geloofde gemeenschap en de kerk als concrete en zichtbare menselijke gemeenschap. Beide zijn tegelijkertijd gegrondvest in de werkzaamheid van de Heilige Geest en als zodanig openbaring van het Rijk Gods op aarde<sup>333</sup>. Voor Drey bestond de reeel bestaande kerk deels als produkt van de idee van het Rijk Gods, deels als een religieuze vereniging van individuen, die de kerk als middel gebruikten om hun religieuze doel te bereiken<sup>334</sup>. Dat laatste nu kan en wil Mohler niet meer zeggen. Ook de zichtbare kerk, waarvan er maar één kan zijn<sup>335</sup>, is in geen enkel opzicht een institutioneel middel, dat mensen gebruiken om een religieus doel te bereiken. Een dergelijke opvatting miskent, dat de goddelijke Geest heel concreet in de zichtbare realiteit werkt. Een dergelijke opvatting wordt door Mohler gerekend tot de radicaal katholiek verlichte, in laatste instantie deïstisch-naturalistische misvattingen van het begrip van de kerk<sup>336</sup>. Daartegenover stelt Mohler, dat de concrete zichtbaar-hierarchische kerk de historisch waarneembare gestalte is van de openbaring<sup>337</sup>.

Het zojuist aangeduide verschil tussen Drey en Mohler is van betekenis voor de breuk met de katholieke Aufklärung, die door Mohler voltrokken wordt. Op het gevaar af in herhalingen te vervallen, ga ik daarom in de vorm van conclusies nog even op het verschil tussen hen beiden in.

Geiselmann merkt op, dat Drey in zijn ecclesiologie naast de pneumatologie nog de min of meer zelfstandige somatologie kent. Die tweedeling wordt door Mohler overwonnen. De romantische kunst van het 'organiseren' wordt door Mohler zo beoefend, dat de somatologie uit de pneumatologie wordt ontwikkeld<sup>338</sup>.

Waar Drey in de reele ontwikkeling van christendom en kerk met betrekking tot leer, liturgie en vooral ook ordening, nog ontwikkelingen zag, die veroorzaakt werden door de noodzaak van aanpassing van het christendom aan de tijd, en die van buitenaf inwerkten, daar argumenteert Mohler veel isolationistischer. Leertra-

ditie en kerkelijke ordening zijn weliswaar onderscheiden van de innerlijke presentatie van de openbaring in de kerk, maar maken als 'aussere Darstellung' toch wezenlijk deel uit van de ontvouwing van de openbaring in de kerk<sup>339</sup>.

Waar Drey ernaar neigt, om de uiterlijke zijde van de kerk te zien als middel ten behoeve van religieuze subjecten, daar benadrukt Mohler in alle aspecten van het kerkelijk bestaan veeleer het transsubjectieve en objectieve moment<sup>340</sup>.

Belangrijk voor ons is het volgende. Waar Drey in de ecclesiologie een onderscheid maakt tussen het wezenlijke en het niet-wezenlijke, en op basis van dat onderscheid de mogelijkheid van kritiek kent op de reëel bestaande kerk, daar kan Mohler dat onderscheid niet meer maken en dientengevolge de bestaande kerk niet meer onder kritiek stellen. Drey beschouwde de kerk als de plaats, die de empirische stof levert voor de theologie, waarna vervolgens het gehele kerkelijke gebeuren in heden en verleden met het criterium van de idee van het Rijk Gods getoetst kon worden. Mohler kan diezelfde procedure niet meer toepassen, eenvoudigweg, omdat het de concrete reëel bestaande kerk zelf is, die als wezenlijk deel van de openbaring, een beslissend gezag heeft over de geldigheid van het criterium. Waar Drey in de kerk een criterium vindt, dat a.h.w. transcendent is aan de kerk, en waaraan de kerk getoetst wordt, daar lijkt Mohler logischer evenals Drey uitgaande van de concrete kerk als 'leverancier' van theologische stof, dringt Mohler alleen maar dieper door in het geheimenis, dat de openbaring in de gestalte van de kerk zichtbaar geworden is. Wanneer we dat laatste begrijpen, wordt wellicht de in het begin van deze paragraaf aangestipte aard van het boek wat duidelijker. De 'Einheit' is een religieus boek, welhaast een belijdenis. Maar het is een belijdenis, waarin uitgesproken wordt, dat de rooms-katholieke kerk van het heden de concrete en exclusieve plaats is, waar de goddelijke waarheid voor denken en zijn van de mens gevonden kan worden<sup>341</sup>. En al het theologiseren, dat vervolgens in de 'Einheit' plaatsvindt, al het romantiseren en idealiseren vanuit de kerk van de eerste drie eeuwen, heeft juist niet de functie om aan de bestaande kerk een norm op te leggen en daarmee onder kritiek te stellen, maar het heeft de functie om dieper door te dringen en zich bewust te worden van de kerkelijke existentie. Zo onthult Mohler in de 'Einheit' een kenmerk van de romantiserende katholieke theologie: romantiseren behoeft niet te betekenen de zoektocht naar het onbereikbare ideale beeld van christendom en kerk, maar kan veeleer betekenen de verdieping en daarmee de bevestiging van één bestaande en concrete vorm van christendom en kerk, i.c. van de katholieke kerk.

Voor wat betreft de mogelijkheid, of eigenlijk beter de onmogelijkheid, van een kerkkritisch Aufklarungsprogramma, is nu eigenlijk al het belangrijkste gezegd. De structuur van de organische dialectiek, die de ecclesiologie in de 'Einheit' beheerst, verklaart, dat aan elk criterium, dat gebruikt zou kunnen worden om de reëel bestaande kerk te toetsen, door diezelfde reëel bestaande kerk, i.c. door



het leergezag, geldingskracht verleend zou moeten worden.

Dat geldt ook voor de Schrift. Ook de bijbel kan alleen als criterium functioneren, indien hij eerst daartoe door de door de Geest geleide zichtbare kerk gewalificeerd wordt. Een paar woorden over de plaats van de bijbel.

Mohlere visie op de Schrift wordt ontwikkeld in het kader van de leer van de traditie. In de 'Einheit' zijn drie vormen van traditie te onderscheiden<sup>342</sup>. Allereerst de inwendige, geheimenismevolle, zich in de kerk door de Heilige Geest voortplantende levenskracht<sup>343</sup>. Vervolgens de onmiddellijke, levende uitdrukking daarvan. Deze vorm van traditie is gelijk te stellen aan het proces van de mondelinge overlevering, door Mohler ook wel aangeduid als het altijd in de kerk aanwezige levende evangelie<sup>344</sup>. En tenslotte is er de belichaming van de mondelinge en levende vorm van traditie in kerkelijk symbool en geschrift<sup>345</sup>. Deze drie vormen bestaan niet onafhankelijk van elkaar. Zowel diachroon als synchroon vloeien ze op organische wijze en noodzakelijk uit elkaar voort.

De Schrift nu staat binnen de traditie. Ze is om precies te zijn het eerste lid van de laatstgenoemde, dus van de geschreven vorm van traditie<sup>346</sup>. Deze plaats van de Schrift betekent voor de functiewaardering ervan een aantal dingen. Wanneer we letten op het organisch en noodzakelijk voortvloeien van de Schrift uit de traditie betekent dat historisch, dat het christendom vroeger in het gemoed van Christus, van de apostelen en van de gelovigen was dan dat het in geschreven vorm bestond. Vóór de letter was er de Geest<sup>347</sup>. Datzelfde betekent systematisch, dat de kerk niet op de Schrift gebouwd is, en vervolgens, dat de Schrift, op zichzelf genomen niets is. Los van de zich in de kerk afspelende levende traditie (de tweede vorm) is de Schrift dode letter<sup>348</sup>. Als een bron voor het geloof wordt de Schrift dientengevolge alleen gered en bewaard door het gegeven, dat vóór haar en met haar een levende traditie bestaat<sup>349</sup>. En dat betekent weer, dat buiten de kerk, die de draagster is van de door de Geest geleide levende traditie, de bijbel niet te begrijpen is<sup>350</sup>. De kerk levert de norm, waarmee de bijbel gelezen moet worden. Ook de moderne historisch-grammaticale interpretatie kan die norm niet leveren<sup>351</sup>.

Dat de bijbel dus in formele zin insufficiënt is, zal na het voorgaande duidelijk zijn. Zonder kerkelijke opvoeding begrijpen wij de Heilige Schrift niet<sup>352</sup>. Maar de Schrift is niet alleen in formele zin, maar ook in materiele zin insufficiënt<sup>353</sup>. Dat blijkt uit Mohlere's opinie, dat de evangeliën het levende woord niet volledig weerspiegelden en dat ze niet alleen door apostolische brieven, maar ook door vanaf de apostelen voortgaande mondelinge mededelingen aangevuld moesten worden<sup>354</sup>.

Tot dusver werd de Schrift gezien in het perspectief van het gegroeid-zijn uit de levende traditie. Wanneer we nu de Schrift zien als beginpunt van een verdergaande traditie, dan lijkt de Schrift toch niet zo'n ondergeschikte plaats in te nemen als in de voorgaande opmerkingen gesuggereerd werd. Als eerste moment van de

schriftelijke belichaming van de traditie, is de Heilige Schrift voor ons ook de oudste belichaming van het evangelie. En zonder die belichaming zou de christelijke leer niet in haar zuiverheid en eenvoud bewaard zijn gebleven<sup>355</sup>. Mohler vestigt zelfs de indruk, dat de schriftelijk gefixeerde traditie, waarvan de bijbel dus het eerste en belangrijkste lid is, als belichaming van wat onder vroegere gelovigen leefde, een kritische functie voor het heden kan vervullen in de kerk. 'De gelovigen uit alle tijden worden dus door de traditie in onze tegenwoordigheid gesteld, verschijnen als integrerende leden van een geheel, beleren, bestraffen ons, wijzen ons terecht, zodat we absoluut niets als apostolische leer aan nemen, wat niet alle gelovigen tot en met de apostelen als zodanig hebben beschouwd, ..'<sup>356</sup> Maar we moeten ons bij deze woorden tegelijk realiseren, dat de mogelijke kritiek in functie staat van de ontmoeting van de kerk met zichzelf<sup>357</sup>. Want ook hier geldt, dat de Geest, die de kerk leidt, juist ook in de belichaming in de Heilige Schrift, zichzelf weer tegenkomt<sup>358</sup>. Zodat de functie van de Schrift de bevestiging is van de christelijke identiteit van het collectieve bewustzijn van gelovigen. Zonder de belichaming van de levende traditie in de Schrift, zouden de gelovigen volgens Mohler in een droomachtige, onzekere toestand voortleven<sup>359</sup>. De door de Geest geleide en in wederzijdse liefde bij elkaar gehouden gelovigen krijgen echter door de Schrift en de daarop volgende schriftelijke traditie de gelegenheid om het altijd identieke christelijke bewustzijn weer te herkennen. De kerk, van zichzelf wetend, dat ze ook als uiterlijk instituut deel uitmaakt van de openbaring blijft uiteindelijk in de eigen zekerheid omtrent zichzelf opgesloten.

Hopelijk is het duidelijk, dat in de 'Einheit' de Schrift niet in de lijn van de katholieke Aufklärung als criterium voor kritiek op en verandering van de kerk gebruikt kan worden.

In het algemeen lijkt dus te gelden, dat Mohler in de 'Einheit' juist door de onderliggende structuur van de organische dialectiek het vroegere mysticisme in zijn ecclesiologie verlaten heeft<sup>360</sup>. Waardoor tezelfdertijd geen aanknopingspunt meer bestaat voor hervormingsgezinde Aufklärungsstreben. Maar hier moeten eerlijkheidshalve toch een paar gegevens vermeld worden, die tegen die opvatting schijnen te spreken. In het vorige hoofdstuk werd aangestipt, dat het ultramontaanse, sterk anti-Aufklärung gezinde orgaan 'Der Katholik', de 'Einheit' niet recenseerde, maar slechts kort aankondigde. Vermoedelijk vanwege de indruk, dat Mohler bemiddelt tussen episcopalisme en papalisme<sup>361</sup>. Bekend is voorts, dat aartsbisschop von Spiegel zich tegen de komst van Mohler naar Bonn heeft uitgesproken, mede op grond van de verdenking, dat Mohler in de 'Einheit' het sacrament van de priesterwijding zou zien als louter een erkenning door de gezamenlijke kerk van de al in een bepaalde gelovige werkzame christelijke geest<sup>362</sup>. Kortom Mohler zou ten gunste van de werkzaamheid van de Heilige Geest in het geheel van de gelovigen, de kerkelijke wijdingsmacht devalueren. Daar komt dan nog bij, dat Mohler zelf, op een moment,

dat hij duidelijk strengkerkelijker is geworden (1834) van mening is, dat de 'Einheit', tenminste naar de letter genomen, hier en daar 'Unkatholisches' biedt<sup>363</sup> (ofschoon hij in datzelfde jaar ook verklaart, dat hij van de 'Einheit' naar de 'Symbolik' is gekomen 'auf dem Wege innerer Fortbildung', zodat men volgens deze opvatting van Mohler zelf niet van een breuk tussen beide werken kan spreken<sup>364</sup>).

Veelzeggender dan deze oordelen over de 'Einheit' is het gegeven, dat in de tekst van de 'Einheit' sporen van de katholieke Aufklärung aan te wijzen zijn. Waarbij het volgens Vigener duidelijk is, dat we niet aan de radicale, maar aan de gematigde vorm van Aufklärung moeten denken<sup>365</sup>. Zo staat het voor Mohler vast dat de voorschriften van de apostelen met betrekking tot de liturgie zeer gering in aantal zijn, en dat de liturgische vormen als vrije uitbeelding van het religieuze zich in de loop van de eeuwen overeenkomstig de geestelijk-religieuze behoeften moeten ontwikkelen. Behoeften, die niet slechts door de tijd heen, maar ook regionaal verschillend kunnen zijn<sup>366</sup>. Mohler kent voorts wel een organische dialectiek tussen de inwendige en uitwendige zijde van de kerk, maar haalt daarbij toch naar voren, dat de uiterlijke zijde, met name de kerkelijke ordening, slechts de uiterlijke presentatie van het wezen van de kerk, en niet het wezen zelf is<sup>367</sup>. En in de opvallend kritische slotparagraaf laat Mohler weten, dat de toepassing van de drie belangrijkste elementen van de kerkelijke ordeningen, of zoals Mohler zelf zegt, de toepassing van de drie eenheidsformaties (bisschop, aartsbisschop, primate), geen absoluut gehalte heeft, maar alleen overeenkomstig een bepaalde geestelijke behoefte plaats moet vinden<sup>368</sup>. Allemaal gedachten, die zo op het eerste gezicht de mogelijkheid van verlichte kritiek op ritualisme en formalisme in de reeel bestaande kerk lijken in te houden<sup>369</sup>.

Sporen van de katholieke Aufklärung lijken echter het meest duidelijk naar voren te komen in de episcopalistische positie, die Mohler in de 'Einheit' tegenzeggelijk inneemt. Christus en de apostelen hebben volgens Mohler het bisschopsambt ingesteld. Zonder de geordende en de regelmatige verkondiging van het evangelie door de bisschop zou het evangelie twijfelachtig, onbepaald, zwak en krachteloos zijn gebleven<sup>370</sup>. Maar niet alleen om deze pragmatische reden behoort het episcopaat bij de kerk. De idee van de bisschop vloeit volgens Mohler direct voort uit het wezen van de door de Geest geleide kerk<sup>371</sup>. Zodra de Heilige Geest zich in de harten van de gelovigen gaat ontplooiën, voelen ze in zich een streven naar eenheid, naar vereniging. En dat streven drukt zich noodzakelijk uit in de vereniging rond de bisschop. De bisschop is de aanschouwelijk geworden vereniging van de gelovigen, de tot persoon geworden liefde. Van zijn kant is de bisschop diegene, zonder wie de vorming van een christelijke gemeente niet mogelijk is. Het begrip van de kerk is in essentie, dat ze een in een bisschop verenigd volk is. Omdat de liefde van de gelovigen tot Christus een prototype is van de liefde tot

de bisschop, wordt de laatstgenoemde door Mohler 'Antitypus Christi' genoemd. De bisschoppen zijn Christus' plaatsvervangers. De door God in Christus aan de kerk gegeven sleutelmacht wordt dan ook door de bisschop uitgeoefend.

Dergelijke opvattingen zijn passim te vinden in het tweede deel van de 'Einheit', dat over de kerk als zichtbaar lichaam handelt. Vigener ziet in de episcopalisme zelfs het alles beheersende centrum van het boek. Hij wijst er onder meer op, dat de overige twee eenheidsformaties, dus de aartsbisschop en de primate, niet zoals de bisschop direct in de apostolische tijd geworteld zijn en door Mohler niet zozeer als onmiddellijke uitvloeisels van de christelijke liefde, maar veel meer als noodzakelijke bekroning van de kerkrechtelijke ontwikkeling te beschouwen zijn<sup>372</sup>. In de lijn van deze waarneming is een opvallende gedachtengang in de al eerder genoemde 'kritische' laatste paragraaf. Mohler poneert daar, dat hoe meer de kerk bloeit, en dat betekent, hoe minder de levenseenheid van de kerk bedreigt wordt door zelfzucht, hoe meer de episcopale inrichting aan betekenis wint. In tijden van mindere bloei wordt het aartsbischoppelijk verband steeds belangrijker, en in de treurigste en meest verwarde toestand, wanneer de kerk het meest door zelfzucht en verdeeldheid bedreigd wordt, verkrijgt het primaatschap zijn meest uitdrukkelijke vorm<sup>373</sup>. Voor Mohler is zo het bisschopsambt het oergegeven, de kiemcel, waaruit alle volgende ontwikkelingen voortkomen en daarmee tegelijk het blijvende kristallisatiepunt van alle dogmatische, liturgische en institutionele ontwikkelingen in de kerk<sup>374</sup>.

Betekent dit alles nu, dat Mohler in een belangrijk opzicht nog schatplichtig is aan de katholieke Aufklärung? En betekent zulks niet, dat de hierboven getrokken conclusie over de breuk met de katholieke Aufklärung, onjuist is? Om een antwoord op deze vragen te krijgen, moet nog eens precies naar de fundering van het veronderstelde episcopalisme in de 'Einheit' gekeken worden.

Wanneer men de 'Einheit' goed leest, kan men voortdurend de structuur van de organische dialectiek tegenkomen. Voor de gehele kerkelijke ordening geldt, dat enerzijds de uitdrukking van de inwendig geestelijke zijde van de kerk is, maar anderzijds juist als uitdrukking en als concrete verschijning ook weer de terugwerking op de gelovigen is<sup>375</sup>. Dat geldt in bijzondere mate ook voor de bisschop. Aan de ene kant is de bisschop een voortbrengsel van de christelijke gemeente. Dat betekent voor Mohler heel concreet, dat de gemeentelieden bij zijn verkiezing actief moeten zijn, en dat wil kennelijk zeggen, dat allen moeten getuigen, dat hij hen allen overtreft in liefde tot Christus<sup>376</sup>. Het lijkt alsof deze uitspraken in de lijn van de katholieke Aufklärung staan. Maar dat is schijn. Want aan de andere kant komt een daadwerkelijke invloed van de gelovigen bij de verkiezing en ambtsuitoefening van de bisschoppen bij Mohler in de 'Einheit' niet meer voor<sup>377</sup>. Mohler verklaart wel, dat de bisschop een voortbrengsel van de gemeente is, maar tegelijkertijd geldt, dat hij niet in opdracht van het volk handelt. Want als be-

lichaming van de door de Geest geïnspireerde liefde van de gelovigen, is de bisschop niet ontstaan door menselijke overeenkomst, maar is hij positief en van goddelijke oorsprong<sup>378</sup>. Er kan in de lijn van Mohlers denken geen sprake van zijn, dat het bisschopsambt op enigerlei wijze gefundeerd is op de gezamenlijke wil van de gelovigen<sup>379</sup>. De verhouding tussen bisschop en gemeente is veeleer zo, dat de bisschop geacht wordt een voortbrengsel van het innerlijke, maar lang niet altijd voor de gemeente zelf duidelijk streven te zijn. Omgekeerd wordt het religieuze leven van de gemeente gemeten en getoetst aan de mate, waarin de gemeente verbonden is met de bisschop<sup>380</sup>. Elk criterium voor toetsing en verandering van een dogmatische, liturgische of kerkrechtelijke zaak zal dus de facto bij de bisschop liggen. Alleen kan vervolgens dan verklaard worden, dat het criterium eigenlijk een voortbrengsel is van een onzichtbaar geestelijk proces van de gemeente.

Wanneer Mohler dan de essentie van de reële historische ontwikkeling van de verhouding tussen bisschop en gemeente schetst, valt die laatste verklaring - die men ook als een legitimatie van bisschoppelijk handelen mag beschouwen - zelfs ook weg. Oorspronkelijk oefende, aldus Mohler, de bisschop tezamen met het presbyterium de leiding uit (overigens zonder dat zulks ooit betekende, dat de gemeente overeenkomstig de wil van de meerderheid bestuurd werd<sup>381</sup>). Maar al gauw in het vroege christendom veranderde dit. Zelfzucht, zinnelijkheid, verval en tweespalt drongen door in de gemeente. Vanaf die tijd kon de bisschop niet langer het beeld van de gemeente zijn. De relatie tot de gemeente werd vanaf die tijd er één als die van de wet tot de mens. De bisschop treedt volgens Möhler thans dan ook vaak op zonder en tegen de wil van de gemeente. Hij verwijst hiervoor onder meer naar de houding van Cyprianus in zijn strijd met de confessoren. En, zo oordeelt hij, in een eerlijk historisch oordeel kan men die veranderde houding niet aan de heerszucht en hoogmoed van de bisschoppen toeschrijven. 'Niet de bisschoppen hebben zich eigenlijk verheven, maar het volk is gezonken, ...'. Wanneer we ons dan bij dit soort uitspraken realiseren, dat het Mohler niet alleen om de kerk in de eerste drie eeuwen van haar bestaan gaat, maar eerder juist om het verstaan van de kerk van het heden, dan zal het duidelijk zijn, dat kritiek op het functioneren van het kerkelijk gezag eigenlijk uitgesloten is.

Vindt er nu in de 'Eenheit' een breuk met de katholieke Aufklärung plaats? Zeker is, dat Mohler een episcopalistische positie inneemt. Maar we kunnen nu ook tegelijkertijd zeggen, dat indien die positie een anti-papalistisch standpunt inhoudt - zoals bijvoorbeeld Vigener meent - , de winst van Mohlers episcopalisme vanuit de katholieke Aufklärung gezien nihil is. Immers, Mohlers episcopalisme houdt in, dat aan de bisschop als plaatsvervanger van Christus alle macht over de christelijke gemeente is gegeven. En het houdt voorts in, dat alleen na onvoorwaardelijke aansluiting aan en invoeging in de door de bisschop gerepresenteerde kerkelijke gemeenschap, van de enkele gelovige verklaard kan worden, dat hij/zij de vrijheid

van de kinderen Gods verkregen heeft<sup>382</sup>. Concreet betekent dat dus onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan de bisschop is een voorwaarde voor het christen-zijn. Dit alles betekent voor de enkele gelovige niets anders dan dat het papalisme, om zo te zeggen, niet direct betrekking heeft op de bisschop van Rome, maar op de eigen bisschop.

Maar hier komt nog iets bij. Hierboven sprak ik over Mohlers episcopalistische positie. Vigener karakteriseert Mohlers episcopalisme in de 'Einheit' als 'een persoonlijk dogma'. De tekst van de 'Einheit' maakt plausibel, dat het een en ander kan betekenen, dat het episcopalisme op een theologisch onherleidbare, persoonlijke keuze van Mohler berust. Er kan geen twijfel aan bestaan, dat Mohler met een grote affectieve betrokkenheid het bisschopsambt ziet als kristallisatiepunt van alle dogmatische, liturgische en kerkrechtelijke ontwikkelingen. Er kan echter wel getwijfeld worden aan de houdbaarheid van Mohlers pretentie, dat het bisschopsambt logisch-organisch uit het wezen van de kerk volgt. Er is in de 'Einheit' geen dwingende reden te vinden, waarom de eenheid-vormende opgave, die vervuld moet worden, niet bijvoorbeeld door de enkele priester, of verder gaand, door de aartsbisschop of de paus vervuld zou kunnen worden. Voor Mohler is het ontstaan van de bisschoppelijke gemeente geen object van onderzoek, maar een historische vanzelfsprekendheid<sup>383</sup>. Tekenend is in dit verband de ook door Vigener opgemerkte terloopse en norse afwijzing van een interpretatie van een tekst bij Hieronymus, waaruit zou kunnen blijken, dat het bisschopsambt is ontstaan vanuit de eens gelijke presbyters<sup>384</sup>. Maar hoe dit ook zij, de indruk, dat het episcopalisme primair op een persoonlijke keuze berust en niet op een theologische argumentatie, rechtvaardigt de gedachte, dat de essentie van de 'Einheit' - de kerk, opgenomen in het organisch-dialectisch proces van de Geest - ook andere eenheidsformaties mogelijk maakt.

Dat voert tot nog een overweging bij de vraag of de 'Einheit' breekt met de katholieke Aufklärung. Boven werd al aangestipt, dat Mohler een organische ontwikkeling kent van het ambt van aartsbisschop en van het pausdom uit het bisschopsambt. Op details behoeven we hier niet in te gaan. Van belang is hier alleen de vaststelling, dat omdat Mohler de bepaling van de keuze van het criterium voor kritiek op of verandering van een bepaalde situatie in de kerk, uitsluitend bij het kerkelijk gezag, vooral dus bij de bisschop legt, er in de 'Einheit' geen enkele mogelijkheid is om een door het kerkelijk gezag noodzakelijk geachte verschuiving naar een grotere betekenis van het pausdom, onder kritiek te stellen, laat staan tegen te houden. Wanneer het kerkelijk gezag de situatie zo beoordeelt, dat een sterk centraal gezag noodzakelijk is, dan is er vanuit de gelovigen niets tegen te doen. Wanneer we nu hierbij denken aan de tendens tot kerkpolitieke en theologische verharding, die zich in de eerste helft van de negentiende eeuw met name ook onder de kerkelijke leiding afspeelt, dan is het gerechtvaardigd om met de negentiende-eeuwse theoloog Holtzmann te zeggen, dat de sluitsteen van een dergelijk soort den-

ken de curialistische idee is<sup>385</sup>.

Hierboven heb ik voornamelijk aandacht besteed aan twee thema's. Aan de ontwikkelingsgedachte in de 'Einheit' (diachronie) én aan de verhouding tussen kerk als geloofde, door de Geest geleide gemeenschap, en de kerk als zichtbaar instituut (synchronie). Mohlers denken bleek daarbij gestructureerd te zijn door de romantische organische dialectiek. Tot slot van dit deel van deze paragraaf wil ik nu nog wat aandacht besteden aan een derde belangrijk thema in de 'Einheit', namelijk aan de verhouding tussen individu en kerkelijke gemeenschap. Dat is dan vooral bedoeld om te zien of Mohler werkelijk zo rigoureuus met de mogelijkheid van een katholiek Aufklarungsprogramma breekt. In 1823, dus in een jaar, waarin Mohler zeker vele elementen van het katholieke Aufklarungsprogramma onderschrijft, poneert hij in een recensie 'De kerk presenteert haar overtuiging als één, die ontstaan is door het eigen vrije oordeel, dus voor een acte van vrijheid van geweten ter overtuiging van haar leden, en het blijven in haar is een voortdurend uitoefenen van die acte, slechts onder de vooronderstelling van het recht zich een eigen vrij oordeel te vormen, is een ethische vereniging mogelijk'.<sup>386</sup> En in de colleges kerkrecht in het zomersemester van 1823 brengt hij naar voren 'En elk individu heeft het recht de geloofsbrieven van de kerk te onderzoeken'.<sup>387</sup> We weten nu al, dat Mohler in de 'Einheit' de kerk zeker niet meer als 'een ethische vereniging' kan kenschetsen. Uiteindelijk doel van de hierna volgende overwegingen is om na te gaan, hoe het nu met het recht op een vrij oordeel, en met het recht op onderzoek - dat in dit verband ook toetsing betekent - van de geloofsbrieven van de kerk in de 'Einheit' gesteld is.

Bij Mohlers visie op de verhouding tussen individu en kerkelijke gemeenschap valt direct op hoe vergaand hij gebruik maakt van de romantische denkstijl. Met name is waarneembaar de invloed van de in het vorige hoofdstuk genoemde momenten van het kwalitatieve dynamische denken, en van het integrerend denken<sup>388</sup>. Het kwalitatieve en dynamische moment komt bijvoorbeeld naar voren in de vele variaties op het thema, dat 'Christwerden' geen kwestie is van het aannemen van leerstellingen en 'dode' begrippen, maar een zich geheel laten opnemen in het procesmatige leven, dat het christendom is. Zodat niet alleen het denkvermogen, maar dieper dan dat, het gehele individuele zijn en leven door de levenskracht van het christendom doordrongen wordt<sup>389</sup>. Maar - en dit zal in dit verband belangrijker zijn - het kwalitatieve en dynamische moment van de romantische denkstijl manifesteert zich ook in de herhaalde verzekering, dat de individualiteit van de mens bij uitstek in het katholieke christendom tot haar recht komt. Individualiteit is bij Mohler geestelijke uniciteit, de specifieke wijze, waarop elk individu voelt, aanschouwt en denkt<sup>390</sup>. De katholieke kerk is voor Mohler nu de plaats, waar de individuele behoeften van allen worden bevredigd, waar de ongeremde, vrije ontplooiing van de uniciteit kan plaatsvinden<sup>391</sup>.

Maar hier schuilt een addertje onder het gras. Want het moment van de aandacht voor de uniciteit van het individu is verbonden met, of eigenlijk liever omvat door, het moment van het integrerend denken, dus door het streven om het individu in het geheel te denken. Het punt is nu, dat net zoals dat bij vele romantici het geval is, het Möhler niet lukt om de spanning vast te houden tusseen enerzijds de veelheid aan individualiteiten en anderzijds het geheel, dat die individualiteiten omvat<sup>392</sup>. Bij lezing van de 'Einheit' ontkomt men niet aan de indruk, dat het geheel, bij Möhler voornamelijk in de gestalte van de kerkelijke gemeenschap, de absolute prioriteit heeft ten aanzien van de enkeling.

Dat zal ik proberen aan te tonen, door de verhouding tussen individu en gemeenschap vanuit twee perspectieven weer te geven. Vanuit het perspectief van het geheel, en vanuit het perspectief van de enkeling.

Wanneer we de verhouding vanuit het perspectief van het geheel bezien, dan moeten we ons realiseren, dat Möhler de ontwikkeling in dat geheel op romantische wijze als levende ontwikkeling vanuit een eenheid omschrijft. Intrinsiek aan zo'n levende ontwikkeling is dat zich tegenspraken ontwikkelen, dat individualiteiten zich tegelijkertijd van elkaar afgrenzen en wederzijds elkaar doordringen. Het levensproces bestaat in dat voortdurende proces van doordringing van wat tegenover elkaar staat<sup>393</sup>. Precies door de ontvouwing van de vele eigensoortigheden van de individuen, door het vrije spel van de harmonisch zich in tegenstellingen bewegende individualiteiten, is de kerkelijke gemeenschap een levend organisme<sup>394</sup>. Vanuit dit perspectief bezien, staat de ontvouwing van de individualiteit dus puur in functie van het geheel, dat de kerkelijke gemeenschap is.

Laten we nu dan vanuit het perspectief van het individu de zaak bekijken. Möhler zelf perkt de betekenis van de individualiteit op meerdere manieren in. Vooral door aan te geven, dat de zogenaamde ongeremde ontwikkeling van de individualiteit geen ontwikkeling vanuit het enkele individu is. Wanneer dat het geval zou zijn, en dat wil zeggen, dat wanneer de activiteit van de individuen niet door het ene principe van de Geest gecoördineerd zouden zijn, er slechts vernietiging van het organisme van de kerkelijke gemeenschap plaatsgevonden zou hebben<sup>395</sup>. Want, waarschuwt Möhler, de individualiteit - de essentie van het individu - is naar haar aard begrensd, ze is niet het geestelijke zelf, maar alleen een vorm daarvan. Ze is vaak zelfs lokaal en temporeel gebonden, dus zuiver toevallig en gefundeerd in het zintuiglijke en vergankelijke<sup>396</sup>. Vandaar, dat de individualiteit haar begrenzingen in de ontwikkeling vanuit haarzelf heeft. Die begrenzingen kunnen overwonnen worden door opgenomen te zijn in het geheel van de gemeenschap der gelovigen, want alleen zo kan de enkeling door wisselwerking met andere individualiteiten zijn eigen individualiteit ontwikkelen<sup>397</sup>. Want wanneer de afzonderlijke gelovigen geplaatst worden in de grote gemeenschap van gelovigen van heden en verleden, dan worden hun krachten verruimd, zover als die gemeenschap reikt<sup>398</sup>.



Hier treffen we een specifiek element uit het romantisch denken. De enkeling is in al zijn/haar uniciteit als enkeling toch geïsoleerd, gebonden en onvrij. Alleen het overkoepelend geheel is vrij. Zodat de enkeling deel kan krijgen aan die vrijheid door opgenomen te worden in het geheel, door te participeren aan de kracht van de Geest, die door de kerkelijke gemeenschap stroomt<sup>399</sup>. Mohler omschrijft op verschillende manieren de wijze, waarop die participatie plaatsvindt. Bijvoorbeeld op een religieuze manier, via de christelijke liefde verheffen we ons boven onszelf, boven onze particuliere hoogmoed, en verruimen we onszelf tot de door Christus gestichte gemeenschap<sup>400</sup>. Of bijvoorbeeld op een meer kentheoretische manier door ons passieve, ontvangend, 'beschouwde' deel van ons bewustzijn - Mohler kent immers een dubbele structuur van het bewustzijn: een actief beschouwend en een passief 'beschouwd' bewustzijn, die tezamen een eenheid vormen (vgl. boven 329) - geheel te laten bepalen en volstromen door de geest van het christendom<sup>401</sup>.

Uit deze voorbeelden blijkt eigenlijk al, dat Mohler in de relatie van individu en gemeenschap de houding van passiviteit, deemoed, van onderdrukking van de eigen particuliere wil, als noodzakelijk voor het individu beschouwt<sup>402</sup>. De vrijheid, die de christen door participatie aan de levenskracht van de Geest in de kerk verkrijgt, heeft dan ook niets te maken met individuele wilsvrijheid<sup>403</sup>. De actualisatie van de individuele menselijke vrijheid kan zelfs geen voorwaarde zijn voor de intrede in de kerk. De enkeling dient juist apriori van de verwerking van de wil af te zien, zich 'onvoorwaardelijk' in te voegen in de grote gemeenschap van gelovigen<sup>404</sup>. En in dat door de Geest geïnspireerde organisme, waarin de enkeling een plaats ontvangen heeft, is geen enkele ruimte meer voor de louter menselijke vrijheid<sup>405</sup>. Men is geheel aangewezen op de totaliteit van gelovigen van zijn tijd en van alle voorgangers tot in de apostolische tijd<sup>406</sup>. En hier moeten we ons dan goed realiseren, dat die gemeenschap van gelovigen heel concreet samengebonden is en gerepresenteerd wordt door het kerkelijk gezag, in de eerste plaats door de bisschop, en al naar gelang het kerkelijk gezag het zelf nodig acht, ook door aartsbisschop en paus. Zodat we kunnen zeggen, dat de vrijheid van de mens is 'opgeheven' - in de lijn van Mohler getransformeerd in een hogere geestelijke vrijheid - in de bewustzijnseenheid van de kerk, en dat wil zeggen, geordend in en gebonden aan de geloofszekerheid, die door de zichtbare kerk uitgedragen wordt<sup>407</sup>.

We kunnen dus ten aanzien van de verhouding tussen individu en kerkelijke gemeenschap concluderen, dat vanuit het perspectief van het geheel van de gemeenschap, de individualiteit als essentie van het individu, alleen in functie van het leven van die gemeenschap verschijnt. En dat vanuit het perspectief van het individu, de enige houding de onvoorwaardelijke inordening in de kerkelijke gemeenschap en dus ook in de zichtbare kerk kan zijn<sup>408</sup>.

Tot zover de algemene bepaling van de verhouding tussen individu en gemeenschap. Wanneer we nu deze algemene bepaling in herinnering houden, worden een aantal van Mohlers opvattingen begrijpelijk, die in relatie staan tot de vraag naar de mogelijkheid van het vrije oordeel, van onderzoek en toetsing van kerkelijke zaken door de enkeling.

Dat geldt bijvoorbeeld voor de opvatting, dat wanneer iemand eraan twijfelt of iets tot de christelijke leer behoort, het antwoord niet door eigen onderzoek gevonden kan worden, maar alleen door zich te wenden tot de leertraditie van de kerk. En ook wanneer een gelovige aan de eigen motieven twijfelt om de leer van de kerk te aanvaarden, dan nog moet hij de leer toch onvoorwaardelijke aanvaarden, in de vooronderstelling, dat de Geest, die zich in de leer manifesteert, zich ook tenslotte in hem zal laten gelden<sup>409</sup>.

Ook de houding van de kerk ten opzichte van de heresie wordt wellicht wat duidelijker. De heresie, zo werd boven even aangestipt, berust ten diepste op zelf-zucht. Ze manifesteert zich als separatisme. Daarmee heeft de heresie zich buiten de levenskracht van de Heilige Geest gesteld. Maar dat betekent, dat de kerk wezenlijk niet op hetzelfde niveau staat als de heresie. De kerk kan dan ook niet in discussie gaan met heretici over bijvoorbeeld het christelijk karakter van haar getuigenis op basis van de Schrift. Want doordat de hereticus buiten de levenskracht van de Heilige Geest staat, is uiteindelijk ook het eerste schriftelijk produkt van de werking van de Geest, dat is de Schrift, onbegrijpelijk voor de hereticus. De kerk poneert eenvoudig, dat zij in het bezit van de waarheid is. En wanneer de hereticus dan toch vraagt, hoe de kerk dat kan bewijzen, poneert de kerk opnieuw: het bewijs ligt er, wanneer de hereticus zich 'onvoorwaardelijk' in de kerk voegt. Mohler ziet zelf, dat hier een cirkelredenering dreigt. Maar schrijft hij 'De katholieke kerk beweegt zich niet in een cirkel, wanneer ze de evangeliën alleen daarom gelooft, dat zij aan hen geloofwaardigheid geeft. Zij gelooft zich zelf en weet waarom. Moet ze de heretici meer geloven dan zichzelf? Zoals de kerk zichzelf en haar traditie, waardoor het geschreven evangelie ons werd overgeleverd, voor goddelijk houdt, zo (houdt ze) ook dit (getuigenis voor goddelijk)'<sup>410</sup>. Hier staan we voor een belangrijk element van de 'Einheit': de kerk en haar getuigenis zijn goddelijk. Het menselijk oordeel valt daartegenover natuurlijk geheel weg. En duidelijk is eens te meer, dat de kerk bij Mohler wel degelijk zit opgesloten in de cirkel van de tot het goddelijke verheven zekerheid<sup>411</sup>.

Terzijde merk ik nog even op, dat Möhler zich op het punt van de heresie in een tegenspraak verkwijlt. De heresie - Möhler denkt voor de tegenwoordige tijd bovenal aan het protestantisme - behoort naar haar wezen niet tot één van de verschillende vormen van binnenkerkelijke 'Gegensätze', die de romanticus Mohler voor de ontplooiing van het leven in de kerk nodig acht. Nee, de heresie staat buiten de

levenskracht van de Geest, is 'Widerspruch' en daarmee religieus gesproken dood<sup>412</sup>. Toch kan Mohler in paragraaf 32 de heresie een functie toekennen. Door het contrast met de heresie kan het ware geloof steeds helderder worden, steeds meer verdiept en bevestigd worden<sup>413</sup>. In de later geschreven paragraaf 46 corrigeert Mohler de eerder gevestigde indruk, dat de heresie een noodzakelijke tegenspraak is (in dialectische zin) de heresie is niet noodzakelijk voor de verdieping en bevestiging van het kerkelijk geloof, maar kan wel daartoe door de kerk gebruikt worden<sup>414</sup>. Niettegenstaande deze correctie blijft de vraag staan, hoe iets, dat wezenlijk buiten de kerk staat, dat geen deel heeft aan het leven, dat door die kerk geacht wordt te stromen, dan toch kan dienen om het leven van de kerk te verdiepen. Dood kan als radicale negatie van het leven nooit het leven verdiepen of verhelderen. De jonge Drey is in dit opzicht consequenter. Hij benadert de heresie niet als een totale negatie. En daarom ook kan hij vanuit een speculatief standpunt alle secten en partijvormingen op kerkelijk gebied in laatste instantie als noodzakelijke functies in de ontwikkeling van de ene kerk zien<sup>415</sup>. Mohler kan dat nooit zo zeggen, omdat de heresie als absolute negatie buiten de kerk staat. De tegenspraak, waarin hij zich verstrikt, komt ook uit de omstandigheid, dat hij zijn ecclesiologie feitelijk ontwikkelt in een voortdurende polemieken met dwalingen en ketterijen uit heden en verleden. De tegenspraak in Mohlers procedure werd door de protestantse theoloog Nitzsch in 1834 treffend aldus verwoord 'Zo wordt van ons doden het leven genomen'<sup>416</sup>.

Na dit kleine intermezzo weer verder met de oorspronkelijke vraag naar de mogelijkheid van het vrije oordeel en van onderzoek en toetsing van kerkelijke zaken. Men kan zich afvragen hoe Mohler in dit opzicht de functie van de theologie ziet. Kan vanuit de theologie het individu een vrij en zo nodig ook kritisch oordeel over de gang van zaken in de kerk uitspreken? Na de hierboven weergegeven algemene bepaling van de verhouding tussen individu en kerkelijke gemeenschap is een bevestigend antwoord natuurlijk uiterst onwaarschijnlijk. Ik kan dan ook betrekkelijk kort zijn.

Hierboven is al aangegeven, dat vanuit een positie buiten de kerk het onmogelijk is om tot de christelijke waarheid te komen. Dat betekent voor hen, die binnen de kerk zijn, dat zij altijd al in de waarheid staan. Alleen al de dubbele structuur van het bewustzijn maakt dat duidelijk. Het passieve, ontvangende, 'beschouwde' deel van het bewustzijn moet altijd al geheel opgenomen zijn in het levensproces van de kerk, wil het reflecterende, beschouwende deel tot (geloofs)kennis kunnen komen. De christelijke waarheid kan zo niet gezocht worden, maar kan men slechts bezitten (als katholiek christen) of niet bezitten (als iemand, die buiten de kerk staat)<sup>417</sup>. Elke katholieke christen, dus ook de theoloog, kan daarom in eigenlijke zin niet onderscheiden tussen waarheid en dwaling in de katholieke kerk. De christen komt slechts toe stelling te kiezen tegenover de dwaling bui-

ten de kerk en ze te beoordelen<sup>418</sup>.

Hieruit volgt eigenlijk al de beperkte speelruimte voor de theologie binnen de kerk. Christelijke kennis - Möhler gebruikt het woord 'theologie' niet - is geloofskennis. Maar voor degene, die de gave heeft om tot een systematische verdieping van de kennis van het geloof te komen, gelden dezelfde voorwaarden als voor de eenvoudige, niet-ontwikkelde gelovige. Het geloof als levensproces gaat aan de reflectie vooraf<sup>419</sup>. Geloof is niets anders dan de voortdurende ervaring van de kracht van de Geest, die ook het voortbrengend principe van de kerk is. Geloofskennis is niets anders dan reflectie op het geloof, dat wil zeggen, niets anders dan reconstructie van dat in de kerk beleefde geloof<sup>420</sup>. Alleen in de vorm, dat is in de doorgevoerde systematiek, niet in de inhoud verschilt zo de geloofskennis van het geloof. Het een en ander betekent, dat de geloofskennis zich niet over het in de kerk beleefde geloof kan verheffen. Het kerkelijk geloof is bron, en voegt Möhler daaraan toe, ook criterium<sup>421</sup>. En precies op dit laatste punt komt het verschil met bijvoorbeeld de jonge Drey naar voren. Voor Drey is het kerkelijk geloof ook bron, maar niet criterium. Dat is voor hem de in het kerkelijk geloof gevonden idee van het Rijk Gods, een idee, waaraan vervolgens datzelfde geloof weer gemeten kan worden. Möhler gaat verder. Hij voegt geheel in de lijn van zijn denken, Origenes aanhalend, over dat criterium nog toe, dat de kerk in de leer over God, over Jezus Christus, over de Heilige Geest en in ieder onderdeel een bepaalde lijn dient te trekken, en een regel vast te stellen, alvorens met het onderzoek aan te vangen is<sup>422</sup>. Een onderzoek, dat door die beperkingen vanzelfsprekend alleen nog maar verdiepend en bevestigend, niet kritisch kan werken. Kortom, zoals te verwachten is, is ook de theologie, die kerkelijk wil blijven, geen vrij oordeel toegestaan. Van een werkelijk onderzoek (dat is dus: inclusief toetsing) van de kerkelijke geloofsbrieven kan geen sprake meer zijn. Möhler heeft definitief met zijn vroegere overtuigingen gebroken.

Het wordt tijd voor een afsluiting van dit hoofdstuk.

Met betrekking tot de conclusies, die over dit deel B van deze paragraaf handelen, kan ik kort zijn. Want niettegenstaande de veelheid aan gegevens, die vermeld zijn, is de hoofdlijn van het geheel, naar ik hoop, duidelijk. In de 'Einheit' treffen we een ecclesiologie, die volledig gestructureerd is door het romantisch denken. In het vorige hoofdstuk werd al de tendensesignaleerd, dat een theologie met romantische inslag steeds restauratiever wordt. Die waarneming is nu, voorzover het de 'Einheit' betreft, bevestigd. Iets concreter gesproken, hebben we in deze subparagraaf het volgende gezien. Er zijn drie thema's aan de orde geweest: de ontwikkelingsgedachte, de verhouding tussen kerk als geloofde, door de Geest geleide gemeenschap en kerk als concreet, zichtbaar hiërarchisch instituut, én de verhouding tussen kerkelijke gemeenschap en enkele gelovige. De wijze, waarop Möhler de eerste twee thema's gestalte geeft, wordt gestructureerd door de roman-

tische organische dialectiek. En dat betekent, dat de ontwikkeling van het christendom in haar exclusief kerkelijke gestalte, wezenlijk een gesloten geheel vormt. De geestelijke, inwendige aspecten van de kerk en de concrete, zichtbare, uitwendige aspecten vormen in essentie een gesloten cirkel. Er is noch een instantie buiten, noch een instantie binnen de kerk, waaraan een bepaalde ontwikkeling of een bepaalde, door het kerkelijk gezag gelegitimeerde situatie, gemeten en beoordeeld zou kunnen worden.

De wijze waarop Mohler het derde thema, dat van de verhouding tussen individu en kerkelijke gemeenschap gestalte geeft, is ook romantisch gestructureerd. Dat betekent in de eerste plaats, dat individualiteit wel erkend wordt, maar feitelijk alleen in functie van de gemeenschap verschijnt. En het betekent in de tweede plaats, dat de enige houding van het individu de onvoorwaardelijke invoeging in de kerkelijke gemeenschap kan zijn. Concreet houdt dat laatste niets anders in dan de onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan de hiërarchie. Vooral met betrekking tot dit thema blijkt, dat alle gezag binnen de kerk op ethisch, religieus en theologisch terrein, bij de kerkelijke autoriteiten ligt. Het eigen bestaan van het individu, los van de kerk, en het eigen recht van het individu binnen de kerk wordt zo niet gehonoreerd<sup>423</sup>.

Zo breekt Mohler in de 'Einheit' met de katholieke Aufklärung, waarin immers zowel de gedachte van een criterium, waaraan de concrete kerk getoetst kan worden (de Schrift, of zoals bij de jonge Drey de centrale idee van het Nieuwe Testament, de idee van het Rijk Gods), als het eigen bestaan en het eigen recht van het individu een rol spelen. Natuurlijk zijn er in de 'Einheit' nog sporen van de katholieke Aufklärung te vinden. Voorzover dat echter niet sporen zijn, die door de context, waarin ze staan, tegen meer strengkerkelijke ontwikkelingen niet bestand zijn (m.n. Mohlers episcopalisme, boven 338), moet geconcludeerd worden, dat het slechts om marginale verschijnselen gaat. De Aufklärungstraditie, waarbinnen de faculteit, gezien voorgeschiedenis en ontstaan, onvermijdelijk staat, kan vermoedelijk niet onmiddellijk en totaal verdwenen zijn.

Blijft nog de vraag, hoe de resultaten van deze subparagraaf in het geheel van deze studie en in het bijzonder in dit zesde hoofdstuk passen. Dit hoofdstuk valt grotendeels in de periode, die in het vorige hoofdstuk gekarakteriseerd werd als de periode van de strijd met de interne oppositie. Ideaaltypisch werd daar de tendens aangegeven van deze periode, die loopt vanaf ongeveer 1820 tot 1837. Die tendens is samen te vatten in de bewering, dat er een proces waarneembaar is, waarin er steeds meer naar gestreefd wordt om de eenheid van de bestaande kerk, vooral van de clerus, onder de hoede van een sterk kerkelijk gezag, en tegenover de katholieke Aufklärung gestalte te geven. In dit hoofdstuk hebben we kunnen zien, hoe die tendens niet door de geleidelijke dominantie van de ene partij over de andere, maar binnen de katholieke theologische faculteit van Tübingen, binnen de

ontwikkelingsgang van enkelingen, zich manifesteert. De 'Einheit' nu past precies in deze tendens. Het boek kan gelezen worden als een theologische manier om te zeggen, dat allen, leken, lagere en hogere clerici, door het eenheidsprincipe van de Geest geleid worden. Dat allen dientengevolge in de concrete kerkelijke praktijk één dienen te zijn. Het boek is voorts een theologische manier om te zeggen, dat de aanhangers van de katholieke Aufklärung, weliswaar niet noodzakelijk als individuen, maar wel als beweging, wezenlijk buiten de kerk staan. En dat de uiterste consequentie het protestantisme is. Maar het boek is vooral één groot getuigenis van het goddelijk geheimenis, dat de bestaande kerk eigenlijk is. En precies daarin ligt sociaal-psychologisch gezien de grote aantrekkingskracht van de 'Einheit' voor vooral de jonge geestelijkheid. Daarvan zijn een aantal verklaringen bewaard gebleven<sup>424</sup>. Heel treffend voor de indruk, die de 'Einheit' op de jongere geestelijkheid maakte, is de meermalen geciteerde uitspraak van Staudenmaier over het verschijnen van Möhlers 'Einheit': 'Hij jubelde in heilige vreugde over de katholieke kerk, dit grote werk van God, en dankte de hemel in haar geboren te zijn. Möhler was met een even diepe als milde geest in dit goddelijke werk gedrongen, als niet gauw iemand voor hem'<sup>425</sup>. Juist de nadruk op het goddelijke, door de Geest geleide karakter van de kerk, moet het kerkelijk zelfbewustzijn van de jonge geestelijkheid versterkt hebben. Zeker, wanneer we bedenken, dat de niet geheel irrealistische 'Überfrendungsangst' natuurlijk ook bij hen leefde<sup>426</sup>.

Een moment van de aantrekkingskracht van de 'Einheit' zal vermoedelijk ook de indruk van openheid voor de tijdgeest zijn geweest. Zo wordt in de 'Einheit' bij de feitelijk eenzijdige legitimatie van de beslissende betekenis van het concrete kerkelijke gezag, toch telkens beklemtoond en verklaard, dat dit gezag eigenlijk een produkt is van de door de Heilige Geest geleide collectieve geest van de gelovigen. Met andere woorden: er wordt de gelovigen voorgehouden, dat zij in een hogere geestelijke zin van het woord, wel degelijk aan het kerkelijk bestuur participeren. Voorts ligt de betrekkelijke nieuwigheid van de 'Einheit' in het feit, dat het goddelijk geheimenis van de kerk niet via abstracties, maar via historische gegevens uit de eerste drie eeuwen van de kerk benaderd wordt. En aan de indruk van openheid lijkt op het eerste gezicht ook mee te werken, dat Möhler zo vrijmoedig gebruik maakt van de romantische denkstijl. Maar ik hoop, dat nu voldoende duidelijk is, dat vooral dit laatste een misvatting is. In de schijnbare openheid voor stromingen buiten de kerk, maakt Möhler juist gebruik van het romantisch denken om in essentie een volstrekt gesloten kerkbeeld te construeren.

Möhlers consequent doorgevoerd theologisch gebruik van de romantische denkstijl moet in het kader van deze studie overigens uitgelegd worden als een evenzo consequent aansluiten bij de ideeën, die onder een belangrijk deel van de clerici leven. Ideeën, die op hun beurt - clerici als organische intellectuelen - weer aansluiten bij de oerideeën van de traditionele klassen. De zeer sterke nadruk in

de 'Einheit' op duur en continuïteit in ontwikkeling, zodat er alleen sprake is van een ontwikkeling van hetzelfde, zonder dat er iets van buiten die ontwikkeling beïnvloedt, voorts het strikt kwalitatieve vrijheidsbegrip en de uitsluiting van het individuele recht, en niet te vergeten, de gedachte van het wezenlijk ingevoegd zijn van het individu in de gemeenschap van hedendaagse en voorgaande geslachten, dat zijn allemaal gedachten, die aansluiten bij de conservatief gekleurde ideeën, die gezien de toenmalige klassenverhoudingen a.h.w. de natuurlijke denksfeer van de meerderheid van de clericici vormen.

Duidelijk is dus, dat het theologisch denken in de 'Einheit' kerkelijk-praktische en kerkpolitieke implicaties heeft. Het legitimeert en versterkt de bestaande tendens tot strengkerkelijke posities. Maar hoe is het nu eigenlijk met het verband tussen enerzijds kerkelijk-praktisch en kerkpolitiek denken en anderzijds theologisch denken gesteld? In een deel van de eerste paragraaf van dit hoofdstuk zijn de kerkpolitieke verhoudingen, waarin Drey en Mohler stonden, geschetst. Tevens zijn toen de posities, die beiden op grond van hun denken in het kerkpolitieke veld innamen, weergegeven. Voorts is de wending op kerkelijk-praktisch en kerkpolitiek terrein gesignaleerd. Mohler, zo wordt algemeen aangenomen, heeft bij die wending de toon aangegeven<sup>427</sup>. De eerste publieke en schriftelijk neergelegde manifestatie van die wending, is zijn bestrijding van de tegenstanders van het verplichte celibaat in 1828. In de jaren 1823/24 kan Mohler, ofschoon al in een romantisch vaarwater, toch op kerkelijk-praktisch en kerkpolitiek gebied tot de katholieke Aufklärung gerekend worden. Dat kan in 1825, na de publicatie van de 'Einheit' niet meer. Nu is de 'Einheit' een religieus en theologisch werk. Maar het boek wil duidelijk niet alleen invloed in de puur innerlijk-religieuze en intellectuele sfeer hebben. Dat is ook niet in overeenstemming met Mohlers theologiseren. De kerkelijke praktijk gaat bij hem vooraf aan de theologische theorie, die als tweede acte alleen een verdieping en daardoor bevestiging van de kerkelijke praktijk (incl. de kerkelijke politiek) beoogt.

Maar betekent het een en ander nu niet, dat de theologische wending, in ieder geval bij Mohler zelf, vooraf is gegaan aan de kerkpolitieke wending? Immers de 'Einheit' kiest wel heel duidelijk vóór de denkstijl, die past bij de organische intellectuelen van de traditionele klassen en in de toenmalige verhoudingen dus ook vóór een restauratieve kerkpolitiek, maar het blijft toch primair een religieus en theologisch werk. Het lijken bij Mohler theologische inzichten te zijn, die tot de breuk met de katholieke Aufklärung geleid hebben. Het is met name de consequente uitwerking van het theologisch inzicht, dat de Heilige Geest de kerk inspireert, de zichtbare kerk voortbrengt, en in die gestalte weer op de kerk terugwerkt, dat uiteindelijk kan leiden tot een restauratieve kerkelijke praktijk en politiek. En wordt met deze vaststelling dan niet de hypothese van het primaat van de kerkpolitiek ontkracht?

Voor een antwoord op deze vraag kan het goed zijn om eerst een terminologisch onderscheid te maken. Dit onderscheid herinnert aan het werk van de jonge Althusser. Het is het onderscheid tussen theorie, theoretische praxis en werkelijke praxis. In dit geval heeft de eerste term betrekking op de theologie van de 'Einheit', de tweede term op de meer strengkerkelijke inzichten, die Möhler er omstreeks 1828 op na houdt, en de derde term heeft betrekking op het omvattende proces van de intern-kerkpolitieke omslag, dat zich afspeelt in de in hoofdstuk V beschreven tweede periode van de geschiedenis van het katholicisme.

Uitgerust met inzicht in dit onderscheid kunnen we nu het volgende zeggen. Indien we alleen letten op de verhouding tussen de theorie, i.c. de theologie van de 'Einheit', én de werkelijke praxis, i.c. het omvattende intern-kerkpolitieke proces, dan blijft de hypothese van het primaat van de kerkpolitiek tot op zekere hoogte van kracht. Met dit 'op zekere hoogte' wordt bedoeld, dat de hypothese op formeel methodologisch niveau bevestigd wordt. Immers: het is de waarneming van het in werkelijkheid zich afspelende intern-kerkpolitieke proces én de waarneming van de kerkpolitieke wending in de katholieke Tübinger school geweest, die tezamen a.h.w. het heuristisch uitgangspunt vormden, waardoor met bijzondere aandacht naar de aankondiging van een wending op theologisch gebied in de 'Einheit' gekeken werd. En zeker zo belangrijk, het is ook weer het omvattende werkelijke intern-kerkpolitieke proces, dat de achtergrond vormde tegen welke de strengkerkelijke tendens in de 'Einheit' betekenis kreeg. Ditzelfde anders gezegd: vanuit de op methodologisch gebied ingezette kennis van het gehele verloop in het kerkpolitieke veld, blijkt de hypothese van het primaat van de kerkpolitiek als verklarende instantie voor de tendensen in de theologie, gehandhaafd.

Maar anders blijkt het te liggen, wanneer we onze kennis van het verloop in het gehele kerkpolitieke veld proberen te vergeten. Wanneer we dus uitsluitend letten op de verhouding tussen de theologie van de 'Einheit' en Möhlers wat later in de tijd optredende kerkpolitieke inzichten. Ten aanzien van deze verhouding moet eenvoudigweg aangenomen worden, dat de theologie het primaat heeft gehad. Men zou nog kunnen veronderstellen, dat bij Möhler persoonlijk, a.h.w. in het geheim, een kerkpolitieke wending aan de theologische vooraf is gegaan. Maar én omdat Möhler in het jaar voor de publicatie van de 'Einheit' nog een aanhanger van de Aufklärung was, én omdat we van niets anders kunnen uitgaan dan van datgene, dat ons bekend is, moet aangenomen worden, dat bij Möhler zelf het theologische moment tot op zekere hoogte autonoom is geweest, zodat voor zijn eigen zelfverstaan vastgesteld moet worden, dat niet de kerkpolitiek, maar de theologie het primaat heeft gehad.

Maar niet voor niets moet er voor wat betreft de autonomie van het theologische moment ook gezegd worden 'tot op zekere hoogte'. Want het is noodzakelijk de beide schijnbaar tegengestelde uitspraken - 'hypothese blijft gehandhaafd' vs. 'de theologie heeft het primaat ten opzichte van de kerkpolitiek' - bij elkaar te



brengen Want wij kunnen feitelijk de 'Einheit' niet meer lezen met de ogen van Mohler. Wij kunnen eigenlijk niet meer vergeten, dat de inzichten in dit boek, niettegenstaande de schoonheid ervan, ook zwaarwegende kerkpolitieke consequenties hebben. Wij kunnen hermeneutisch gesproken bij de lezing van de 'Einheit' toch niet meer uitsluiten, dat hier impliciet, dat wil zeggen op theologische wijze, wordt uitgesproken, wat expliciet in de kerkpolitieke werkelijke praxis gebeurt' De theologie mag voor Mohlers zelfverstaan het primaat gehad hebben, wij moeten daar altijd aan toevoegen, dat het dus een primaat betrof, dat in zekere zin zichzelf gerelateerd (en gerelativeerd) heeft aan de gang van de werkelijke kerkpolitieke gebeurtenissen. Methodologisch gezien zijn wij altijd al genoodzaakt om een holistisch perspectief te hanteren, waarin de theologie gerelateerd wordt aan het in tijd omvattend kerkpolitiek proces.

Dat holistisch perspectief is in deze studie vormgegeven door op te stijgen van het economische naar de klassenverhoudingen, en vandaar naar de kerkpolitiek en de theologie. Binnen dat holistisch perspectief blijkt de theologie van de 'Einheit' dan een relatieve autonomie te hebben autonoom, omdat de theologie aan de kerkpolitiek vooraf ging, relatief, omdat de kerkpolitieke 'Wirkungsgeschichte' van deze soort van theologie niets anders kan betekenen dan de versterking van de heersende tendenties op kerkpolitiek terrein Voor de benadering van de theologie betekent dat, dat enerzijds de gebruikelijke tekstanalyse van de theologie noodzakelijk blijft, terwijl anderzijds die tekstanalyse alleen samen met de analyse van kerkpolitieke achtergronden en consequenties goed kan geschieden.

Het volgende hoofdstuk zal gaan over Staudenmaier. Ook daar zal de verhouding tussen theologie en kerkpolitiek weer aan bod komen.

In dit hoofdstuk zal ik een poging doen om kern en grondtrekken van Staudenmaiers theologiseren weer te geven. Voor wat betreft de geschriften waarvan ik gebruik zal maken, moet daarbij direct een beperking aangebracht worden. De geschriften, die Staudenmaier zelf gepubliceerd heeft, vallen in de periode van 1828 tot 1852<sup>1</sup>. In de eerste paragraaf, waarin o.m. zijn sociale positie en zijn centraal religieus motief aan de orde zullen komen, zal ik een beroep doen op zowel zijn vroegere als zijn latere werk. In de tweede en derde paragraaf zal de zogenaamde zuivere theologie en godsdienstfilosofie van Staudenmaier aan bod komen. Dan zal ik bijna uitsluitend een beroep doen op enkele hoofdwerken uit zijn latere periode. Onder die latere periode versta ik de tijd van ná 1837. Alleen voorzover vroeger werk de grondtrekken van het latere werk kan verhelderen, zal een enkele maal naar het vroegere werk verwezen worden.

Deze keuze voor het latere werk vindt niet plaats om reden van het feit, dat 1837 in Staudenmaiers leven een belangrijk jaar is. Hij ruilde in dat jaar de leerstoel dogmatiek aan de universiteit van Giesen in voor die van Freiburg (z. hieronder par. 1A). Die keuze vindt ook niet plaats, omdat hij zijn meest omvangrijke activiteiten op theologisch - en kerkpolitiek - gebied juist in Freiburg ontplooidde. Maar die keuze vindt plaats om een op het eerste gezicht louter externe reden. De periode vanaf 1837 valt namelijk samen met de eerste duidelijke manifestaties van het politiek katholicisme. De periode van het politiek katholicisme wordt gekenmerkt, zo zagen we in het vijfde hoofdstuk, door twee complementaire processen. Door politisering van het katholicisme (op religieus, theologisch en kerkelijk terrein) en door katholisering van de politiek. Daardoor wordt een klimaat gecreeerd, dat voor de theologie tenminste twee dingen betekent. Men verwacht, dat theologische uitspraken op extern kerkpolitiek terrein (de verhouding kerk - staat betreffend) inzetbaar zijn. En aan de theologie wordt feitelijk tegelijk de eis gesteld om binnen-theologisch verantwoording af te leggen van haar 'kerkelijkheid'<sup>2</sup>.

Hoofddoel van dit hoofdstuk is dan ook om na te gaan, of, en zo ja, hoe, er in het werk van Staudenmaier sprake is van een vermenging van theologische en (kerk)-politiek inzetbare uitspraken. Tegelijkertijd moet gecontroleerd worden, of, en zo ja, hoe, zich de 'kerkelijkheid' in zijn werk manifesteert.

Deze studie is eigenlijk - hopelijk is de lezer het niet vergeten - een onderzoek naar de methode van ideologiekritiek in de theologie. Waarom is nu Staudenmaier en niet een andere Duitse katholieke theoloog uit de eerste helft van de negentiende eeuw gekozen? Die keuze komt natuurlijk gedeeltelijk willekeurig tot stand. Maar die keuze is toch niet geheel willekeurig. Ieder, die de werken van Staudenmaier ter hand wil nemen, zal niet alleen bijna letterlijk getroffen worden door het enorme aantal boeken, artikelen en recensies, dat hij geproduceerd heeft,

maar vooral door zijn universalistische intentie. Casper karakteriseert zijn theologiseren als voortgedreven door een romantische verzamelwoede, door het onmogelijke streven om alle getuigenissen uit heden en verleden van en over het christendom in één groot verband te plaatsen<sup>3</sup>. In zijn werk manifesteert zich de materioze wil om zoveel mogelijk materiaal te verzamelen. Dat heeft onder meer tot gevolg, dat hij, zeker waar het de lange historische overzichten in zijn werk betreft, meestal niet uit primaire, maar uit secundaire bronnen citeert. Voor wat betreft de citaten uit de Vaders put hij bijvoorbeeld veelal uit 'Petavius', in zijn 'Die Lehre vom gottlichen Ebenbild im Menschen' uit 1828 blijkt hij vele kolommen citaten uit 'Petavius' overgeschreven te hebben. Nog vreemder voor heden-daagse theologen is, dat hij nogal eens citaten en ideeën van tijdgenoten in zijn werk opneemt zonder bronnen te noemen. Een verantwoorde 'ideengeschichtliche' studie van zijn theologie lijkt dan ook zo goed als onmogelijk. Men zou immers de hele literatuur van zijn tijd moeten kennen om een tekst van zijn hand volledig transparant te maken. Maar het een en ander heeft precies voor onze aanpak ook voordelen. Juist omdat hij veelal zijn ideeën van anderen overneemt, mag zijn theologiseren volgens K. Reinhardt als een spiegelbeeld van stromingen en tendensen in de toenmalige theologie beschouwd worden<sup>4</sup>. Hij mag dan in zijn theologiseren noch de originaliteit, noch de betekenis als die van zijn leermeesters en collega's Drey, Hirscher en Mohler gehad hebben, we kunnen hem wel als een bij uitstek representatief theoloog beschouwen.

Er is nog een reden, waarom de keuze voor Staudenmaier niet geheel willekeurig tot stand is gekomen. Zijn denken is namelijk niet alleen relevant binnen de kleine sociale context van academische theologen, maar vermoedelijk ook binnen de bredere context van de ontwikkelde katholieken en van het politieke katholicisme. Hij legde zijn zuiver theologische inzichten ook neer in een aantal meer populariserende religieuze, praktisch-kerkelijke en kerkpolitieke geschriften. Het meest bekend is wel zijn 'Der Geist des Christentums' (1835<sup>1</sup>). Een werk, waarin hij een heilshistorische fundering en duiding van alle elementen van het katholiek liturgisch leven wil geven. Dit werk beleefde acht drukken en werd wel beschouwd als de Duitse pendant van Chateaubriands 'Le genie du christianisme'<sup>5</sup>. Ook aan zijn meer kerkpolitieke geschriften werd ruimschoots aandacht besteed<sup>6</sup>. Het zal duidelijk zijn, dat een theologie met een relatief grotere sociale relevantie voor 'onze' methode interessanter is dan een theologie met een relatief kleinere sociale relevantie.

De indeling van dit hoofdstuk is als volgt. De eerste paragraaf is getiteld 'Wie is de theoloog Staudenmaier?' Het eerste deel A van deze paragraaf heeft een inleidend karakter. Doel van dit deel is om door middel van een schets van Staudenmaiers levensloop een globale indruk te geven van zijn plaats in het Duitse katholicisme in de eerste helft van de negentiende eeuw. Deel B vormt de eigenlijke

kern van deze paragraaf. Omdat in deze studie uitgegaan wordt van de overtuiging, dat er een wezenlijke samenhang bestaat tussen de positie van een individu in een klasse en het denken van dat individu, wordt in dit deel gevraagd naar de sociale positie van Staudenmaier en naar zijn daarmee corresponderende visie op de maatschappij. Omdat de gegevens die in deel A en deel B ter sprake zullen komen, lang niet allemaal uit het beschikbare biografische materiaal gehaald kunnen worden, zal veel gebruik moeten worden gemaakt van zijn theologisch werk. De theologie speelt vooral in deel B wel een belangrijke rol, maar wordt dan alleen bekeken voorzover ze in functie staat van het verhelderen van zijn sociale positie. In het laatste deel C van de eerste paragraaf zal dan getracht worden om globaal het religieus motief van Staudenmaier vast te stellen. Tevens dient dit deel ervoor om een eerste blik te slaan op de theologische vertaling van dit motief. Waarmee dan tegelijk de overgang aangegeven zal worden naar de twee overige paragrafen.

Vanaf dat moment zal de theologie niet zoals in de eerste paragraaf bekeken worden als staande in functie van iets anders, maar om te beginnen alleen beschouwd worden om wille van haarzelf, als een verondersteld autonome activiteit. Uit het slotdeel van de eerste paragraaf zal ondertussen gebleken zijn, dat Staudenmaiers streven boven alles gericht is op het scheppen van een alle gebieden van het menselijk bestaan omvattend christelijk systeem. Basis van dit systeem is een op christelijke openbaring berustende godsdienstfilosofie en theologie. Centrum daarvan is een ideeënleer. Die ideeënleer is niet alleen basis van het christelijk systeem, dat hij viseert, maar legt, uitgaande van theïstische principes, ook de structuur vast van zijn dogmatiek, met name van zijn scheppingsleer. De laatste twee paragrafen zullen dan voornamelijk gewijd zijn aan de wijze, waarop hij via de ideeënleer de verhouding tussen God en wereld wil zien. In de tweede paragraaf zal de aandacht gericht zijn op de negatief-kritische manier, waarop hij dat doet. Zijn streven naar een christelijk alomvattend systeem is alleen te begrijpen, indien men dat streven verstaat als gericht tegen zijns inziens niet-christelijke denkers en niet-christelijke praktijken. Zijn hoofdtegenstander is in de jaren veertig Hegel. Het pantheïsme, dat hij bij Hegel waarneemt, is volgens hem de wortel van alle ellende, waardoor zijn tijd getroffen wordt. Niet alleen van de ellende op filosofisch en theologisch gebied, maar ook van de ellende en chaos op algemeen wereldbeschouwelijk en maatschappelijk gebied. Centraal in deze paragraaf zal staan de 874 bladzijden tellende 'Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems: Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie (1844)'.<sup>7</sup> Bij de globale weergave en analyse van de weerlegging van Hegel zal ik met name aandacht besteden aan het meermalen door Staudenmaier zelf gerefereerde verband tussen Hegels hoog abstracte filosofie en zeer concrete maatschappelijke, in het bijzonder kerkpolitieke verschijnselen.

In de derde en laatste paragraaf komt dan de positieve manier ter sprake, waar-

op 'onze' theoloog de basis van zijn christelijk systeem ontvouwt. Om twee werken zal het in eerste instantie gaan. Om 'Die Lehre von der Idee: In Verbindung mit einer Entwicklungsgeschichte der Ideenlehre und der Lehre vom gottlichen Logos' (1840) En om de derde band van 'Die christliche Dogmatik' (1848), handelend over de scheppingsleer. Net zoals in de vorige paragraaf zal gespeurd worden naar een mogelijk verband tussen meer theoretische en meer praktische overwegingen in het denken van Staudenmaier.

In beide laatste paragrafen zal ik me overigens niet uitsluitend bezig houden met de genoemde hoofdwerken. Uitstapjes naar andere delen van zijn dogmatiek en vooral naar zijn praktische geschriften zullen ook voorkomen.

### 1. Wie is de theoloog Staudenmaier?

#### A. Zijn levensloop

De uiterlijke levensloop van Staudenmaier is weinig opzienbarend. In dit opzicht verloopt zijn leven zonder breuken of beduidende wrijvingen. Van het klassieke rijtje van Tübinger theologen (Drey, Mohler, Hirscher, Staudenmaier, Kuhn) is hij de enige, die nooit in een controverse verwickeld is geweest. In zijn vroege periode is zelfs hem wel eens kritiek van strengkerkelijke zijde ten deel gevallen. Maar in het algemeen stond hij bij de Mainzer partij, zeker in zijn Freiburger periode, te boek als een steunpilaar van de strengkerkelijke richting<sup>8</sup>. Tegelijkertijd stond hij op goede voet met zijn voormalige leermeesters en collega's, vooral met Mohler. En bovendien stelde hij zijn bisschop evenzeer tevreden als de staat, in dienst waarvan hij het ambt van hoogleraar vervulde. De sleutel tot zijn wezen, zegt Scholz dan ook terecht, ligt niet in zijn uiterlijke levensloop<sup>9</sup>. Die moet gezocht worden in zijn werken.

Zo kan men bijvoorbeeld zonder moeite in zijn theologisch werk een rechtvaardiging vinden van het feit, dat hij als dogmaticus nooit in conflict met het kerkelijk leergezag is gekomen. Hij sluit namelijk apriori uit, dat een goed theoloog op gespannen voet met de kerk kan raken. In zijn inleiding op de dogmatiek stelt hij vast, dat ook indien de theoloog alle hermeneutische regels bij het gebruik van schrift en traditie in acht heeft genomen, diens overtuigingen toch slechts subjectieve overtuigingen zijn<sup>10</sup>. En die subjectieve overtuigingen behoeven altijd een bevestiging in iets objectiefs. Dat objectieve is natuurlijk de kerk. De kerk, waarin de Geest van Christus ononderbroken voortwerkt - zelfs nieuwe waarheden voortbrengt<sup>11</sup> - en waarin de goddelijke openbaring eeuwig voortleeft. Het oordeel van de kerk kan daarom '... alleen het beslissende zijn, want haar bewustzijn van het goddelijke is hoger, zuiverder, dieper en omvattender dan van elk afzonderlijk individu en van alle individuen bij elkaar. ... Wie daarom het eigen beperkte bewustzijn tegenover het universele bewustzijn van de kerk plaatst, en vijandig gezind aan deze tegenspraak houdt, die vervalt noodzakelijk tot de heresie'<sup>12</sup>. Welis-

waar gaat het in deze passage uit de inleiding op de dogmatiek om de bewustzijnsmatige relatie tussen individu en kerk, maar er kan geen twijfel aan bestaan, dat Staudenmaier met het woord 'kerk' altijd ook de concrete ambtelijke katholieke kerk intendeert. Dat zal in dit hoofdstuk nog geïllustreerd worden. Op dit moment vermeld ik slechts, dat dit - de gerichtheid op de concrete zichtbare kerk - besloten ligt in zijn ecclesiologisch denken. In zijn eerste geschrift uit 1828 ('Der Pragmatismus der Geistesgaben'<sup>13</sup>) ligt de klemtoon in de lijn van de jonge Mohler nog geheel op het pneumatocentrisch aspect van de kerk. Direct daarna worden - in dezelfde richting als de ontwikkeling bij Mohler - de accenten veel meer op het christologisch karakter en de zichtbare aspecten van de kerk gelegd<sup>14</sup>. Christus heeft de kerk gesticht en zijn werk wordt door de kerk in de geschiedenis voortgezet<sup>15</sup>. De (bewustzijnsmatige) gemeenschap is slechts een afgeleide van deze werkzaamheid. De eenheid van de kerkelijke gemeenschap is gebaseerd op en wordt bewaard door de voorgegeven eenheid van leer, leven en uiterlijk kerkelijk organisme. En van dat uiterlijk kerkelijk organisme zegt Staudenmaier dan tegelijkertijd, dat het oorspronkelijk (inclusief episcopaat en primaat) bij de stichting door Christus gegeven is, én dat het geschapen is door de werking van de Heilige Geest<sup>16</sup>. En in die hoedanigheid werkt het in de gestalte van de hiërarchie, waarvan de primaat zowel grondslag als voltooiing is, terug op de innerlijke (bewustzijnsmatige) kerkelijke gemeenschap<sup>17</sup>. We vinden hier zo een reminiscentie aan de organische dialectiek, die we in het vorige hoofdstuk in Mohlers 'Einheit' aantreffen. En daarmee is een structuur van ecclesiologisch denken gegeven, waardoor én de zichtbare kerk ten allen tijde voorondersteld is én de concrete ambtelijke gestalte ervan niet onder kritiek gesteld kan worden. En met de laatste vaststelling kunnen we weer uitkomen bij de biografie. Staudenmaier heeft a.h.w. ook theologisch vastgelegd, dat hij niet in conflict met de kerk kan komen.

Maar ondanks het feit, dat Staudenmaiers levensloop niet het wezen van zijn werk blootlegt, moeten we er toch even aandacht aan besteden. Misschien levert de biografie, vooral wanneer we op zijn kerkpolitieke activiteiten letten, toch nog wat op voor dit onderzoek.

Franz Anton Staudenmaier werd geboren op 11 september 1800 in het plaatsje Donzdorf<sup>16</sup>. Donzdorf behoorde toen nog tot het gebied van het grafelijk geslacht von Rechberg. Door de mediatisering van 1803 werd het gebied aanvankelijk bij Beieren ingedeeld. Vanaf 1810 behoorde het echter toe aan Württemberg, Oberamt Geislingen. Kerkelijk ressorteerde Donzdorf aanvankelijk onder het bisdom Konstanz (de pastoor van Donzdorf was een aanhanger van vicaris-generaal en 'Bistumverweser' von Wessenberg). Staudenmaier heeft later zelf het plaatsje en zijn omgeving op een sterk romantiserende wijze omschreven. Het ligt zijns inziens in de mooiste omgeving van heel Zwaben<sup>18</sup> (over zijn romantische verheerlijking van het landelijk leven in gesloten gemeenschappen als die van Donzdorf, z. onder deel B van deze

paragraaf). Donzdorf telde in Staudenmaiers jeugd ongeveer 1800 inwoners. De meesten leefden natuurlijk direct van de landbouw. Voorts waren er een paar ambachtslieden. Eén van hen was de vader van 'onze' theoloog, de kleermaker Johannes Staudenmaier (1768 - 1837), gehuwd met Theresia Hummel (1770 - 1842). Franz Anton was hun eerste kind. Na hem werden nog drie dochters en één zoon geboren<sup>20</sup>.

Van 1806 tot 1814 bezocht hij de 'Volksschule' (3 onderwijzers voor 326 leerlingen!). Hij was daar een voorbeeldige leerling. Dat zal de reden zijn geweest, dat hij na enige tijd bij zijn vader in de leer te zijn geweest, met financiële steun van de adellijke 'Patronatsherren' van Donzdorf, de graven August en Alois von Rechberg und Rothen Lowen, naar de Latijnse school in Gmund werd gestuurd (1815 - 1818). Zijn adellijke beschermers ondersteunden Staudenmaier ook voor zijn verdere studies. Staudenmaier draagt later zijn 'Johannes Scotus Erigena' (1834) op aan graaf Alois, zijn 'Encyklopadie' (1834<sup>1</sup>, 1840<sup>2</sup>) aan graaf August. Beide keren natuurlijk 'aus tiefster Verehrung und innigster Dankbarkeit'. Ook na zijn studie onderhield Staudenmaier goede betrekkingen met de grafelijke familie. Hij bracht op hun slot meerdere malen een deel van zijn vakanties door, een enkele maal vergezeld door zijn vrienden en collega's Kuhn en Hefele<sup>21</sup>. Even terzijde: de beide graven Von Rechberg speelden in het politieke katholicisme van Beieren een vooraanstaande rol. Graaf Alois was 'Staatsminister' van Beieren<sup>22</sup>. En graaf August was de leider en de meest actieve propagandist van de ultramontaanse partij. Tot die groepering behoorden in de jaren dertig en veertig door Staudenmaier bewonderde personen als Joseph Gorres, Ringseis en Jarcke<sup>23</sup>.

Van 1818 tot 1822 bezoekt Staudenmaier het gymnasium te Ellwangen. Hij onderscheidt zich daar door zijn grote ijver en z'n ambitie voor de wetenschap. Daar openbaart zich ook zijn gigantische leeshonger<sup>24</sup>. Hij leest en excerpert de grote Duitse klassieken als Lessing, Winckelmann, Herder, Goethe, Schiller, Jean Paul, Novalis. Hij komt dan ook in aanraking met de romantische filosofie, met name met Schelling en Baader. En hij maakt kennis met twee auteurs, voor wie hij zijn hele leven lang een speciale voorliefde zal hebben. de historicus Johannes von Muller en de romantische dichter/cultuurfilosoof Friedrich von Schlegel<sup>25</sup>.

Van herfst 1822 tot zomer 1826 studeert Staudenmaier aan de katholieke theologische faculteit van Tübingen. Over de verhoudingen aan de faculteit en over het verlichte klimaat, dat in ieder geval nog in de beginjaren van zijn studie heerste, is in het vorige hoofdstuk al meer dan voldoende gezegd. Zijn leermeesters aan de faculteit waren: Drey (dogmatiek, dogmageschiedenis, apologetiek, encyclopedie), Herbst (O.T.), Hirscher (moraal- en pastoraaltheologie), Feilmoser (N.T.) en Mohler (1820 repetent aan het Wilhelmsstift - het convict voor de priesterstudenten - , 1822 privatdocent kerkgeschiedenis, patrologie en kerkrecht, 1826 buitengewoon hoogleraar). Over Staudenmaiers relatie tot Feilmoser is niets bekend. Over zijn relatie met de andere vier is wel iets te zeggen. Aan alle vier heeft hij la-

ter boeken opgedragen<sup>26</sup>. Drey recenseerde later twee van Staudenmaiers hoofdwerken in positieve zin. De verschijning van diens 'Encyklopadie' noemt Drey zelfs 'de aanvang van een nieuwe epoeche, in de eigenlijke zin van het woord, op het gebied van de wetenschappen' (wat niet betekende, dat Drey geen kritiek had<sup>27</sup>). Hirscher en Staudenmaier werden in 1837 collega's aan de theologische faculteit van Freiburg. Er zijn geen aanwijzingen voor wrijvingen tussen hen. Integendeel, beiden hebben meegewerkt aan de oprichting van het 'Suddeutsche katholische Kirchenblatt'<sup>28</sup>, beiden redigeerden het Freiburger 'Zeitschrift fur Theologie' (1839 - 1849), beiden keerden zich in dezelfde tijd tegen de Duits-katholieken. En toen in 1843 het gerucht ging, dat Staudenmaier in een strengkerkelijk orgaan een anoniem artikel tegen Hirscher geschreven had, ontkende hij dat niet alleen, maar verdedigde Hirscher ook tegen de kerkelijke ultra's<sup>29</sup>. En ook het feit, dat het Hirscher was, die na de dood van Staudenmaier een herdenkingsrede uitsprak, is wellicht een aanwijzing voor de goede relatie, die ze bij leven hadden<sup>30</sup>.

Van zijn leermeesters hebben de persoon en het denken van Mohler ongewijfeld de meeste invloed gehad. De 'Einheit' werd Staudenmaiers lievelingsboek<sup>31</sup>. Het is zeer waarschijnlijk, dat hij vooral door het contact met Mohler vanaf het begin van zijn theologische werkzaamheid niet echt in contact is gekomen met de katholieke Aufklärung<sup>32</sup>. Zijn eerste werken laten overal de invloed van Mohlers romantiserende theologie zien. Met name de antropologie in 'Der Pragmatismus der Geistesgaben' (1828) mag gezien worden als een voortbouwen op de antropologie, zoals Mohler die in de 'Einheit' weergegeven heeft<sup>33</sup>. In 1824 won Staudenmaier een door de rechtenfaculteit uitgeschreven prijsvraag met een opstel onder de titel 'Quid auctoritatis quidque juris fuerit principibus christianis circa episcoporum electionem a Constantino Magno ad hodierna usque tempora'. Mohler stimuleerde hem om het opstel tot een boek om te werken. Het resultaat was 'Geschichte der Bischofswahlen' (1830). In het woord vooraf schrijft hij, dat de bewerking van de oorspronkelijke tekst uit 1824 mede bedoeld was om een meer kerkelijke taal aan te brengen. En waar dat gelukt is, daar is dat '... slechts een voortbrengsel van de kerkelijke geest, die mijn dierbare leermeester, professor Mohler, in mij bij de aanvang van de theologische studie veelvuldig gewekt, en later door zijn geest- en ideeenrijke boek over de eenheid in de kerk versterkt en bekrachtigd heeft. Hij heeft uberhaupt door zijn gesproken en geschreven woord mijn leven de richting gegeven, die het dusver vervolgde'<sup>34</sup>. De grondtrekken van Mohlers ecclesiologie komen in dit boek duidelijk naar voren<sup>35</sup>. Ook in later tijd heeft Staudenmaier zich in lovende zin over Mohler uitgelaten. Te noemen is voorts nog het feit, dat Staudenmaier zich in 1834 onverkort achter Mohler schaaft in diens pennestrijd met F.C. Baur rondom Mohlers 'Symbolik'<sup>36</sup>. En vermoedelijk staat de 'Symbolik' bij Staudenmaiers meer politiserende bestrijding van het protestantisme in de jaren veertig, blijvend op de achtergrond<sup>37</sup>.



Mohler zelf had kennelijk ook een hoge dunk van Staudenmaiers kwaliteiten. Waarschijnlijk was hij het, die ervoor zorgde, dat Staudenmaier in 1830 twee artikelen in 'Der Katholik' publiceerde<sup>38</sup>. In datzelfde jaar informeerde Mohler bij Dollinger of deze Staudenmaier niet kon helpen bij het verkrijgen van een professors<sup>39</sup>. In een recensie van 'Johannes Scotus Erigena' (1834) prijst Mohler Staudenmaier uitbundig<sup>40</sup>. Wel is in deze recensie iets van een zeer voorzichtige kritiek te beluisteren. Mohler vraagt zich af of Staudenmaier in zijn pogen om alle richtingen van de menselijke geest te omvatten, niet een zekere overmaat aan speculatieve deugd vertoont. In een brief aan zijn vriend Adam Gengler doet Mohler een opmerkelijke uitspraak over Staudenmaier. Hij zegt het zeer te betreuren, dat deze '... aan de ongelukkige, moeilijk te genezen schrijfziekte overgeleverd is'<sup>41</sup>. En Mohler schreef dit in 1836! Staudenmaiers produktie zou na 1837 alleen maar toenemen<sup>42</sup>. Van 1830 tot 1852 liet Staudenmaier ongeveer 13.000 bladzijden boeken en artikelen drukken. En daarbij komen nog eens 2000 bladzijden aan recensies<sup>43</sup>.

Na deze uitweiding verder met Staudenmaiers levensloop. In 1826/27 verblijft hij ter voorbereiding van zijn priesterwijding in het seminarie. Daarna assisteert hij als pas gewijd priester korte tijd in de zielzorg in Ellwangen en Heilbronn. Maar oktober 1828 keert hij al weer terug naar Tübingen, nu als repetent in het Wilhelmsstift

In 1830 werd Staudenmaier benoemd tot hoogleraar dogmatiek aan de pas door de Hessense regering gestichte katholieke theologische faculteit aan de 'Landesuniversitat' van Giessen. Het is niet onwaarschijnlijk, dat bij deze benoeming een aanbeveling van Mohler een rol heeft gespeeld. In ieder geval wenste de drijvende kracht achter de oprichting van de faculteit, 'Ministerialrat' von Linde, een instituut, waaraan in de lijn van Mohler gewerkt zou worden<sup>44</sup>.

Staudenmaier heeft in Giessen een gelukkige tijd gehad. Hij had een tamelijk grote vriendenkring en stond de eerste jaren op goede voet met zijn collega's. Dat waren J.N. Locherer (kerkgeschiedenis), door een anonieme strengkerkelijke ultra een incorrigibele jozefinist genoemd<sup>45</sup>, J.B. Luft (moraal- en pastoraaltheologie), voorheen repetent aan het Mainzer seminarie, vooral bekend door zijn enigszins romantiserende publicaties over liturgiek, en vanaf 1832 J.E. Kuhn (N.T.). Tezamen richtten ze de 'Jahrbucher für Theologie und christliche Philosophie' op, een tijdschrift, waarin de geest van Tübingen lijkt te domineren. Het tijdschrift richt zich tot leidende kringen in de kerk en tot de theologen. De redactie zegt te willen publiceren over de geest, de principes en de tendens in de wetenschap, opdat deze groep effectief kan ingrijpen in het leven van de kerk, resp. succesvol kan inwerken op de tijd<sup>46</sup>.

In Giessen kwam Staudenmaier nu ook persoonlijk in contact met kerkpolitieke kwesties. En dat hing direct samen met de omstandigheid, dat de theologische faculteit van Giessen al voor de oprichting de inzet was van een conflict tussen

kerk en staat. De staten, die de 'Oberrheinische Kreis' vormden, opteerden al vanaf 1818 voor door de staat op te richten en te controleren theologische faculteiten<sup>47</sup>. Rome, in dit opzicht ondersteund door de kring van Mainz, wenste seminaries van het Tridentijnse type. De oprichting van de faculteit in 1830 veroorzaakte dan ook grote woede bij de ultramontaanse partij in Mainz, niet in de laatste plaats, omdat de regering de theologische studenten in Hessen - waartoe ook Mainz behoorde - verplichtte om, alvorens naar het seminarie te kunnen gaan, eerst een universitaire theologische studie te volgen en een door kerk en staat afgenomen examen af te leggen. Het gevolg was, dat het seminarie van Mainz een langzame dood stierf. Niet geheel verwonderlijk dus, dat de docenten van Giessen door de ultramontaanse partij ervan verdacht werden aanhangers van het 'Staatskirchentum' te zijn.

In de Aschaffenburgse 'Katholische Kirchenzeitung', het meest radicale integralistische orgaan in Duitsland op dat moment<sup>48</sup>, wordt in 1831 in een anoniem artikel de houding van bisschop Burg van Mainz aangevallen en de faculteit van Giessen terloops een de kerk vijandig gezind instituut genoemd<sup>49</sup>. Staudenmaier - nog onervaren in de kerkpolitiek - voelt zich geroepen tot verdediging van de faculteit. Hij acht seminaries hoog, maar meent, dat de theoloog zich aan de universiteit breder wetenschappelijk kan ontwikkelen. Het feit, dat de faculteit in een protestants gebied ligt, is juist bevorderlijk voor de zuiverheid van het katholieke geloof. En dat de opleiding in de filosofie plaats vindt aan de filosofische faculteit, kan ook alleen maar de katholieke theologie ten goede komen.

Dergelijke opvattingen vielen niet goed in ultramontaanse kring. Dat blijkt ook uit een artikel uit 1843, dat echter pas in 1863 in 'Der Katholik' gepubliceerd werd<sup>50</sup>. Staudenmaier wordt daarin afgeschilderd als een man, die in Giessen nog niet degene was, die hij in Freiburg zal zijn. In Freiburg gold hij als een steunpilaar van de strengkerkelijke richting. In Giessen was hij, net als Kuhn, nog niet 'ganz tadelfrei'<sup>51</sup>. De bezwaren, die de anonieme schrijver tegen Staudenmaier in zijn tijd in Giessen heeft, draaien alle om de twijfel aan diens kerkelijke gezindheid. Natuurlijk is daar het feit, dat de faculteit volgens de anonieme auteur als een staatsinstelling wilde gelden. Bestreden wordt ook, dat de Tübinger school zich het recht voorbehield om in kwesties, waarin het dogma nog niet formeel vastgelegd is, er een mening op na te houden, die kan afwijken van de van oudsher geldende mening! Om de aard van de bezwaren te tekenen één citaat: 'Elke katholiek, en dus ook de katholieke geleerde, moet zijn door God gestichte en door de Heilige Geest geregeerde kerk geheel en al toebehoren; hij moet haar aannemen, zoals hij haar aantreft, met al haar instituties en inrichtingen, met haar hele traditie en vorming van het bouwwerk van haar leer, en het komt hem niet toe, iets daaraan te willen verbeteren en te corrigeren, of weg te laten en uit te kiezen - en een dergelijk streven leefde meer of minder in de toenmalige

ge Tubinger school<sup>52</sup>. Voorts wordt nog het bezwaar aangevoerd, dat Staudenmaier zich in Giessen teveel met de moderne niet-katholieke filosofie en te weinig met de klassieke katholieke dogmatiek bezig hield.

Op dit punt is een kleine uitweiding op haar plaats. De bezwaren, die tegen Staudenmaier ingebracht worden, betekenen niet, dat deze in zijn tijd in Giessen aanleiding geeft om te twijfelen aan zijn kerkelijke gezindheid. Dat wordt wellicht al duidelijk uit een paar aanduidingen omtrent Staudenmaiers kerkbeeld in zijn Giessener tijd. Grondslag van dit kerkbeeld is de overtuiging, dat de van boven gegeven openbaring in de kerk is ingeplant en door de Geest Gods eeuwig leeft en werkt in de kerk<sup>53</sup>. Gods openbaring aan de mensheid bevat de waarheid over wereld en mens. Het totale bewustzijn van de kerk, dat door de Heilige Geest geleid wordt, bevat daarom alle mogelijke richtingen, die de menselijke geest kan gaan. Hier treffen we een gedachte, die de latere Staudenmaier verder uit zal werken en die we in dit hoofdstuk in die uitgewerkte vorm nog zullen tegenkomen: de kerk representeert feitelijk de volledige en gehele mens en omvat als zodanig alle mogelijke menselijke richtingen, zowel in intellectuele als in ethische zin. Daarom is waarachtig mens-zijn en een overzicht over de menselijke mogelijkheden slechts mogelijk voor degenen, die zich in de kerk voegt. Want pas zo kan het beperkte enkele menselijke bewustzijn deel hebben aan de rijkdom van het totale bewustzijn. Van daar dan ook, dat 'terwijl de kerk over de individuen oordeelt, zij zelf niet door de individuen geoordeeld kan worden'<sup>54</sup>. De enkeling ontvangt zijn bijzonder christelijk bewustzijn, de inhoud van zijn geloof, exclusief vanuit de participatie aan het totale bewustzijn van de kerk<sup>55</sup>. Een duidelijker vorm van theologisch gelegitimeerde kerkelijke gezindheid is nauwelijks denkbaar.

Toch zijn er wel redenen te vinden in het vroege werk van Staudenmaier, die enigszins begrijpelijk maken, dat hij door de ultramontanen aanvankelijk met enig wantrouwen werd bekeken. Hij haalt namelijk het Tubinger standpunt naar voren, dat de inhoud van het geloof van de kerk geen 'toter, starrer Buchstabe' is, en dus niet als een afgesloten geheel van te geloven voorschriften beschouwd mag worden<sup>56</sup>. Hij omschrijft de openbaring - die dus in de kerk verder leeft - met het beeld van een van boven vallend licht, dat de mens van alle zijden omstraalt. Het is een licht, dat de mens innerlijk gewaar moet worden. En in dat proces van het innerlijk gewaarworden kan de mens de geopenbaarde waarheid steeds verder doorgronden, en kan hij datgene wat vóór hem in de kerk door anderen al doorvorst is, verdiepen, verbreden, er zelfs iets nieuws over zeggen. In de theologie kunnen er dan op het eerste gezicht verschillen, zelfs scholen ontstaan. Maar in de geschiedenis van de kerk zijn die uiteindelijk toch in een hogere eenheid verbonden. Waarmee voor het heden toch de norm geldt, dat de richting, die het denken over de openbaring gaat, door het centrum van de kerk aangewezen moet worden. De kerk is, anders gezegd, de instantie, die de grenzen van de geloofsinterpretatie vastlegt. Maar niettemin.

binnen die grenzen erkent de jonge Staudenmaier het relatieve recht van de ontwikkeling van de geloofskennis en van een zekere divergentie in de verwoording daarvan. Een erkenning, die de strengkerkelijken van alle tijden verdacht voorkomt.

Ook waar het de visie van de jonge Staudenmaier op de verhouding tussen kerk en staat betreft, is er aan de ene kant sprake van een zeer kerkelijke denkwijze. Zelfs zo sterk, dat hij met Mohler in een anoniem artikel uit 1830 van jezuïtisch ultramontanisme werd beschuldigd<sup>57</sup>. Terwijl er aan de andere kant toch een zekere tegemoetkoming aan de staat bespeurbaar is. En juist dat laatste wekte natuurlijk wantrouwen bij de strengkerkelijken. Enerzijds is volgens Staudenmaier de kerk gezien naar haar ontstaan en voortbestaan door goddelijk handelen, een universeel, eeuwig en onveranderlijk organisme<sup>58</sup>. Als zodanig bestaat de kerk eenvoudigweg niet in onmiddellijke zin binnen de particuliere, tijdelijke en veranderlijke staat. Beide zijn in dit opzicht zelfstandige organismen. Waaraan dan nog toegevoegd moet worden, dat Staudenmaier feltelijk aan de kerk de geestelijke prioriteit toekent. Want de religie, waarmee de mens via de kerk in contact komt, is de onmisbare grondslag voor het door de staat gewenste ordelijke, rechtschapen en deugdzame burgerlijk leven. De staat zelf kan dat niet bewerkstelligen. Vandaar ook, dat Staudenmaier bovenal de noodzaak van de bescherming, de rechten, de vrijheid en het eigendom van de kerk, juist ten bate van de staat beklemtoont<sup>59</sup>. Maar anderzijds geeft dit ook al aan, dat de kerk toch in indirecte zin binnen de rechtssfeer van de staat valt. Overeenkomstig het ius cavendi van de staat, en juist ook vanwege het belang, dat de staat bij de kerk heeft, erkent Staudenmaier, dat de vorst - die voor hem het persoongeworden zelfbewustzijn van het volk is - invloed dient te hebben bij de benoeming van bisschoppen. Die invloed is dan wel alleen maar negatief: de vorst heeft het ius excludendi bij de door de kerk gekozen priesterkandidaten<sup>60</sup>. En met die laatstgenoemde opvatting verklaart Staudenmaier zich accoord met een belangrijk element van de concordaten (eigenlijk: circumscriptiebullen), die Rome met de niet-katholieke vorsten gesloten heeft<sup>61</sup>. Waarmee hij volgens de zeer strengkerkelijken toch een de kerk afgedwongen element van het 'Staatskirchentum' aanvaardt. Tot zover deze uitweiding, waaruit eens te meer blijkt, dat zijn theologisch werk ook het een en ander uit zijn biografie kan ophelderen.

Aan de gelukkige tijd voor Staudenmaier in Giessen kwam in 1836 een einde. De verhoudingen tussen de hoogleraren werden in dat jaar ernstig verstoord. Oorzaak daarvan schijnt de komst te zijn geweest van de radicale ultramontaan K. Riffel, opvolger van Luft<sup>62</sup>. Staudenmaier moet een man zijn geweest, die niet in staat was een beschuldiging aan zijn adres of een conflict redelijk te verwerken. Hij wil maar één ding zo spoedig mogelijk weg uit Giessen. In 1835 had hij uit Freiburg een beroep ontvangen voor de leerstoel kerkgeschiedenis. Dat had hij toen afgewezen<sup>63</sup>. Nu wendt hij zich zelf tot de aartsbisschop van Freiburg met de vraag of het mis-

schien toch niet mogelijk is, dat hij daar professor wordt<sup>64</sup>. In een latere brief aan de Badense minister van binnenlandse zaken gaat hij even in op zijn psychische toestand in 1836. De verhoudingen in Giessen, zo schrijft hij, '... verlamden mijn geestelijke en intellectuele kracht, verteerden mijn lichamelijke gezondheid en dreigden mijn hele existentie te vernietigen'. Een uitspraak, zegt Scholz, die meer zegt over Staudenmaiers manier om moeilijkheden tegemoet te treden dan over de verhoudingen zelf<sup>65</sup>.

Freiburg biedt hem direct de leerstoel dogmatiek aan. Gebruik makend van diens moeilijke positie wel met een aanzienlijk lager salaris dan in 1835 geboden was! Hij accepteert het aanbod toch. Herfst 1837 komt hij in Freiburg aan.

Staudenmaier kwam daarmee in een 'Land', dat wel het 'Musterland des liberalen Staatskirchentums' genoemd wordt<sup>66</sup>. In het eerste tiental jaren van het bestaan van het aartsbisdom Freiburg - gegrondvest in 1827 - was de dominantie van de staat over de kerk nog bijzonder groot<sup>67</sup>. Baden kan ook het 'Musterland der katholischen Aufklärung' genoemd worden. In die zin, dat de lagere clerus - niet het volk - tot in de jaren veertig voor de overgrote meerderheid aanhangers waren van één van de varianten van de katholieke Aufklärung. Dat is niet zo verwonderlijk, indien men bedenkt, dat het grootste deel van de clerus opgeleid was aan het door Wessenberg gestichte en met zijn geest doordrenkte grootseminarie Meersburg (1802 - 1827)<sup>68</sup>. Ook de theologische faculteit van Freiburg was lange tijd een 'Hochburg' van de katholieke Aufklärung<sup>69</sup>. Maar aan die faculteit waren zo midden jaren dertig moeilijkheden ontstaan. Vlak voor de komst van Staudenmaier was er nog maar één ordinarius, die geheel in functie was. De faculteit, geteisterd door een aantal schandalen, bleek niet in staat uit de eigen Badense gelederen goede hoogleraren te betrekken. Daarvoor moesten mensen uit het 'Ausland' aangetrokken worden.

Het is niet onwaarschijnlijk, dat de steun voor de katholieke Aufklärung bij de bestuurders van de faculteit door de toestanden in de faculteit goeddeels verdwenen was. In ieder geval wordt Staudenmaier juichend begroet door de strengkerkelijke pers. Blijkens een bericht van de Badense correspondent van 'Der Katholik' stond hij al bekend als iemand die zijn vak precies overeenkomstig het katholieke geloofsprincipe beoefent<sup>70</sup>. En in de latere geschiedschrijving wordt zijn komst algemeen gezien als één van de belangrijkste momenten in de omslag van een katholiek-verlicht naar een meer strengkerkelijk klimaat, een omslag, die eerst aan de faculteit plaatsvond, maar natuurlijk op den duur onvermijdelijk ook zijn beslag kreeg onder de 'gewone' clerus. Staudenmaier zelf, zo zullen we nog zien, zal ruimschoots aan die omslag bijdragen.

Staudenmaier heeft in Freiburg naast zijn professoraat een aantal publieke functies vervuld. Over de wijze, waarop hij die functies vervulde, zijn helaas weinig gegevens bekend. Als ordinarius was hij verplicht bestuurstaken op zich

te nemen. Zo was hij viermaal decaan van de faculteit en tweemaal vertegenwoordiger van de theologen in de academische senaat<sup>71</sup>. Groothertog Leopold verleende hem in 1840 de titel van 'Geistlicher Rat', en later, februari 1848, die van 'Geheimer Rat'<sup>72</sup>. Voor het parlementair jaar 1851/52 werd Staudenmaier door de groothertog zelfs als lid van de Badense eerste kamer benoemd. De enige daad, die hij daar verricht heeft, is een verzoek tot wederoprichting van een cursus filosofie aan de twee Badense universiteiten (Heidelberg en Freiburg)<sup>73</sup>.

Belangrijker zijn de kerkelijke functies. Mei 1842 werd Staudenmaier vanwege zijn verdiensten voor de opleiding van katholieke theologen benoemd tot erelid van het aartsdiocesane kapittel en tot 'Ehrendomherr' van de aartsdiocesane kerk. Daaraan vooraf ging een kleine affaire, die wat licht werpt op de persoon en de kerkpolitieke positie van Staudenmaier<sup>74</sup>. Januari 1842 had Karl Theodor Welcker, hoogleraar aan de juridische faculteit en vooraanstaand Badens liberaal, de regering ervan beschuldigd bij het personeelsbeleid in de theologische faculteit de ultramontaanse partij te ondersteunen en de liberale af te vallen. De handelwijze van Welcker en een paar aanvallen op de faculteit in de niet-katholieke pers wonden Staudenmaier zo op, dat hij ernstig overwoog om een beroep naar Giessen voor de leerstoel kerkgeschiedenis aan te nemen. De curator van de universiteit vertelt in een brief, dat Staudenmaier zich door de intriges van een partij, door aanvallen van een paar bladen, en door de belediging van de faculteit in de tweede kamer zwaar gekwetst voelt. Kwaadwillige mensen zouden Staudenmaier zelfs hebben doen geloven, dat de regering over hem ontevreden was en hem vanwege zijn overspannen kerkelijke inzichten niet ongaarne zagen vertrekken. De curator deelt mee, Staudenmaier op dit laatste punt gerust gesteld te hebben. En hij stelt vervolgens voor, teneinde diens zorg voor publieke geringschatting weg te nemen, om de aartsbisschop (Ignaz Demeter) er toe te bewegen hem tot 'Ehrendomherr' te benoemen. En enkele maanden na deze brief gebeurde dat ook. Aardig is in dit verband ook een advies van de 'katholische Kirchensektion' (de kerkelijke raad van Baden dus<sup>75</sup>) aan de minister over de affaire. De raad meent, dat de benoeming tot 'Ehrendomherr' - waarmee de vorst moest instemmen - niet zozeer een middel was om Staudenmaier voor de universiteit te behouden, maar veeleer een opstapje om bij de eerstvolgende gelegenheid domkanunnik te worden en daarmee tegelijk toegang te krijgen tot de aartsbisschoppelijke curie, een mogelijkheid, waarvoor de raad duidelijk beducht is. De raad meent, dat het zowel in het belang van de theologie als in het belang van de staat is, dat de theologische faculteit onafhankelijk van de aartsbisschoppelijke curie functioneert. Het advies is dan ook om de benoeming tot 'Ehrendomherr' te blokkeren.

Maar het advies van de raad werd niet opgevolgd. En wat de raad voorzien had, gebeurde. Kort na de ambtsaanvaarding van de nieuwe bisschop van Baden, Hermann von Vicari, werd Staudenmaier door hem tot domkanunnik benoemd (zomer 1843).

Door die benoeming werd Staudenmaier in het kerkpolitieke machtscentrum van de Badense katholieke kerk geplaatst. Hij kreeg nu onmiddellijk te maken met de juist in die jaren oplopende spanning tussen de kerk en het 'Staatskirchentum'. De vorige aartsbisschoppen van Freiburg (Bernhard Boll, van 1827 tot 1836, en Ignaz Demeter, van 1837 tot 1842) waren door de tijdsomstandigheden en wellicht ook door hun persoonlijkheid niet in staat om effectief verzet te bieden tegen het 'Staatskirchentum'<sup>76</sup>. Dat veranderde met de komst van Von Vicari. Mede mogelijk gemaakt door het feit, dat in geheel Duitsland de rigiditeit van het 'Staatskirchentum' wat afgenomen was, en gedragen door een toenemend katholiek zelfbewustzijn, was zijn beleid van meet af aan gericht op de bekrachtiging van de katholieke identiteit en tegelijkertijd op een grotere vrijheid van de kerk jegens de staat. In 1845 bijvoorbeeld, herhaalde zich in Baden de strijd, die zich zeven jaar tevoren in Pruisen om de gemengde huwelijken had afgespeeld. Von Vicari verstrekte aan de deken van zijn aartsbisdom dezelfde richtlijnen als eertijds Droste-Vischering had gedaan. De staat protesteerde ook nu, maar bereikte uiteindelijk niets<sup>77</sup>.

Over Staudenmaiers rol in het bestuur van het aartsbisdom, lijkt helaas, op één uitzondering na, niets bekend te zijn. Maar we zullen later in dit hoofdstuk nog zien, dat zijn geschriften er geen twijfel aan laten bestaan, dat hij geheel gericht was op de verdediging van de kerk tegen negatieve invloeden van buitenaf, met name tegen de invloed van de staat. Zijn strengkerkelijke positie wordt bovendien bevestigd door die ene uitzondering. Die ene uitzondering betreft de volgende kwestie. Ook nadat in het begin van de jaren veertig de katholieke Aufklärung onder de lagere geestelijkheid in een duidelijke minderheidspositie kwam te verkeren, werd toch nog wel de katholiek-verlichte eis van de instelling van synodes gehoord. Het ordinariaat moest daarop natuurlijk reageren. Bechtold heeft nu een beschikking van het ordinariaat over de synodekwestie opgespoord, die van de hand van Staudenmaier is<sup>78</sup>. Daarin stelt hij allereerst vast, dat alle soorten synodes met een stelsel van vertegenwoordiging, waarbij de geestelijken het beslissend stemrecht hebben, in tegenspraak zijn met de bepalingen van het concilie van Trente. Ook wanneer het bisschoppelijke synodes betreft, zou de invoering van het vertegenwoordigend stelsel tegen de geest en het principe van de kerk indruisen 'De kerkelijke aanwijzingen gaan hun weg van boven naar beneden. Waar zou de kerk terecht komen, wanneer ze zich door de individuen aanwijzingen in tegengestelde richting liet opdringen? - Haar eenheid in de leer, eenheid in de hiërarchische ordening, zou spoedig ten einde zijn'. Vervolgens betoogt Staudenmaier, dat diocesane synodes in de betekenis van het concilie van Trente alleen noodzakelijk zijn, wanneer de bisschop langs niet-synodale weg een aantal taken niet meer aankan. Die situatie echter bestaat op het moment - het is september 1847 - niet, aldus de kerkbestuurder Staudenmaier.

Staudenmaier heeft zich ook langs andere wegen dan die van het lidmaatschap van de aartsbisschoppelijke curie en die van zijn theologie (waarover later meer) met de kerkpolitiek bezig gehouden. In het vijfde hoofdstuk vermeldde ik al, dat Staudenmaier behoorde tot een kring van katholieken in Freiburg, die verbanden had met Franz-Joseph Mone. Deze Mone publiceerde in 1841 een geschrift, dat de radicalisering van de katholieke beweging in Baden sterk bevorderde ('Die katholischen Zustände in Baden')<sup>79</sup>. Samen met de ultramontaanse politicus Von Andlaw leverde Staudenmaier belangrijk materiaal voor het kerkpolitieke geschrift van Mone<sup>80</sup>. In het vorige hoofdstuk noemde ik ook al iets, dat wellicht Staudenmaiers meest invloedrijke kerkpolitieke daad is geweest. Hij was initiatiefnemer tot en mederedacteur van het 'Suddeutsche Katholische Kirchenblatt' (1841 - 1845). Over het programma van dat blad hoeft hier niet uitgeweid te worden. Dat is ook al gedaan<sup>81</sup>. Van belang is alleen nog de mededeling, dat ook nadat de SKK door toedoen van de katholieke agitator Buss in het zuiver (kerkpolitieke) strijdorgaan, de 'Suddeutsche Zeitung für Kirche und Staat', was omgezet, Staudenmaier ook met dit orgaan nauw verbonden bleef<sup>82</sup>.

Uit deze gegevens blijkt al, dat Staudenmaier een belangrijk man geweest is in de kring van het Freiburger politiekatholicisme. Een kring, die niet alleen strengkerkelijk gezind was, maar die overeenkomstig de aard van het politiek catholicisme na 1837, op politiek gebied een uiterst conservatief program voorstond (met uitzondering natuurlijk van de eis van vrijheid voor de kerk). De mededeling van Staudenmaiers nicht aan biograaf Lauchert, dat Staudenmaier bij de Badense revolutionairen één van de meest gehate figuren in Freiburg was, lijkt dan ook niet geheel onwaarschijnlijk. Volgens diezelfde nicht vreesde Staudenmaier voorjaar 1848 voor zijn leven, om reden waarvan hij het dan ook geraden achtte om zich enige tijd in een Zwitsers klooster terug te trekken<sup>83</sup>.

Aan het eind van het zomersemester 1852 stortte Staudenmaier fysiek en psychisch in. In een medisch attest uit 1855 wordt meegedeeld, dat Staudenmaier gedurende zijn hele leven aan zijn linker oog zo goed als blind is geweest<sup>84</sup>. Wellicht waren de overmatige belasting van zijn rechteroog en het feit, dat hij in zijn werk geen maat kende, de oorzaken, dat hij in de laatste jaren in toenemende mate last kreeg van oog- en hoofdpijnen. Tijdens zijn ziekte vertoonde hij voorts volgens het attest een toestand van 'Hyperaesthesiae' en 'Gemuthverstimmung'. 'Een algemeen gebrek aan geestelijke energie, een ware apathie jegens alle studie, grote angstigheid en schuchterheid waren voortaan de hem beheersende toestand', schrijft J. König, een leerling van Staudenmaier en de man, die hem tijdens zijn ziekte regelmatig bijstond<sup>85</sup>. Wie van psychologiseren houdt, zou deze toestand kunnen duiden als het resultaat van een steeds hectischer wordend schrijfproces, waarin Staudenmaier grote spanningen en angsten trachtte af te reageren<sup>86</sup>. Met name diens 'Die Grundfragen der Gegenwart', zou voor een dergelijke psychologise-



rende, per se onwetenschappelijke - want niet te toetsen - procedure geschikt zijn. Het boek laat zich lezen als een 'Kassandraruf', vol angst en zorg over de naderende ondergang van het christelijk westen<sup>87</sup>. Staudenmaier presenteert zich bijna als een miskend apocalyptisch profeet, die met grote zekerheid ziet, dat 'unser teutsches Vaterland' aan de rand van een diepzwarte afgrond staat<sup>88</sup>. Maar ook ziet hij in alle verval van het christelijk westen - met Duitsland als middelpunt - plotseling tekens en een oproep tot een alles omvattend herstel<sup>89</sup>. Een dergelijke spanning, zo zou men kunnen denken, is psychisch slechts in een van angst-gevoelens en onrust doortrokken apathie 'op te lossen'.

19 januari 1856 is Staudenmaier overleden. Zeer waarschijnlijk is hij tijdens zijn normale avondwandeling door een fatale beroerte getroffen, waarna hij in een ondiepe beek is gevallen. Graag geloofde geruchten als zou hij onder invloed van alcohol in een beek gevallen zijn en toen verdrongen, zijn absoluut onjuist<sup>90</sup>.

## B. Zijn sociale positie

Doel van dit deel van deze paragraaf is om een schets te geven van Staudenmaiers sociale positie. Vanuit het marxistisch geïnspireerd klassenperspectief dat op deze bladzijden gehanteerd wordt, betekent dit, dat gevraagd wordt naar de klasse, waarin Staudenmaier zich geworteld weet, als ook naar de mogelijke exoterische of esoterische kring binnen die klasse<sup>91</sup>.

Wellicht is er een lezer, die een aparte beantwoording van deze vragen overbodig vindt. We weten immers al, dat 'onze' theoloog geboortig is uit de traditionele middenklasse. Voorts, dat hij als academisch theoloog een vooraanstaande rol vervult in de vorming en opleiding van clerici, dus van de organische intellectuelen van de traditionele klassen. En wanneer we dat laatstgenoemde feit combineren met het ook al bekende gegeven, dat Staudenmaier tot de leidende persoonlijkheden van het politiek katholicisme behoorde, dan mogen we zonder meer concluderen, dat hij tot de hoogste ideeën-dragende en ideeën-producerende esoterische kring van de katholieken uit de traditionele klassen behoorde.

Toch zijn deze gegevens nog niet voldoende. In de eerste plaats niet, omdat geboorte in een bepaalde klasse niet het levenslang toebehoren aan die klasse behoeft te betekenen. In de tweede plaats niet, omdat de zojuist vermelde gegevens tot stand gekomen zijn door van buitenaf naar Staudenmaier te kijken, en niet door hem ook zelf via zijn teksten te laten spreken. De methode, die in deze studie langzamerhand ontwikkeld wordt, houdt in, dat bij de bepaling van de sociale positie ook het sociale zelfverstaan van een onderzochte theoloog verdisconteerd wordt. Dit is te meer nodig, daar men er van uit mag gaan, dat bij elke sociale positie zowel objectieve, determinerende factoren als ook subjectieve, op eigen keuze berustende factoren een rol kunnen spelen. En juist die laatstgenoemde factoren moet men op het spoor komen naar de teksten van Staudenmaier zelf te kijken.

Als vertrekpunt neem ik 'Der Geist des Christentums'<sup>92</sup>. In dit werk zijn de meest gegeven te vinden over de sociale verhoudingen, die Staudenmaier gewenst achtte voor katholieke christenen. En die wensen zullen hoogstwaarschijnlijk ook aanduidingen bevatten omtrent de klasse, waartoe Staudenmaier gerekend moet worden.

Dat juist 'Der Geist des Christentums' geschikt is om iets over Staudenmaiers sociale positie te weten te komen, kan enigszins verduidelijkt worden door even in te gaan op de aard van dit werk. Het boek is primair bedoeld voor een ontwikkeld katholiek lezerspubliek. In de vorm van een monoloog, gericht tot een naamloze 'Jungling', wil Staudenmaier verstand en gemoed van zijn lezers dieper doordringen van de waarheid en van het leven van het katholieke christendom. Het bijzondere van het boek is, dat hij de heilswaarden van het katholieke geloof presenteert, zoals die in woorden en handelingen van de liturgie door het hele kerkelijk jaar heen uitgedrukt worden. 'Der Geist des Christentums' is zo tegelijk een uiteenzetting over het kerkelijk jaar (de zondag, de kerstkring, de paaskring, de pinksterkring en allerheiligen en allerzielen) én 'een weliswaar eenvoudige, maar toch tamelijk volledige geloofsleer'<sup>93</sup>.

Uitgangspunt van Staudenmaiers overwegingen is het tweevoudig karakter van de tijd, waarin we leven. Er is een onware en een ware tijd. De onware tijd bestaat vanaf de zondeval, vanaf het moment, waarop de mens zichzelf en de wereld meer liefheeft dan God. Doel van de religie is om de mensheid terug te leiden naar de ware tijd, opdat de mens binnen de geschapen, vergankelijke tijd deel krijgt aan de eeuwigheid van God. De weg daartoe is leer, leven en werk van Christus<sup>94</sup>. Christus is in dit verband niet alleen het middelpunt van de geschiedenis - inzonderde het verleden hem verwachtte en heden en toekomst op hem gebouwd zijn - , maar bovenal het eeuwige in de tijd. Door zijn heilige geschiedenis in ons tot leven te laten worden, worden we op de weg geplaatst naar herstel van de oorspronkelijke toestand in het paradijs<sup>95</sup> (verlossing is in Staudenmaiers gehele werk terugkeer naar, restauratie van de oorspronkelijke toestand voor de val<sup>96</sup>). De centrale en fundamentele overtuiging in 'Der Geist des Christentums' is nu, dat de kerkelijke feesten feitelijk gebaseerd zijn op de heilshistorische feiten, die in Christus alle hun middelpunt hebben<sup>97</sup>. Hetgeen voor Staudenmaier direct impliceert, dat zich in de kerkelijke vieringen de ware tijd ontrolt, de tijd, die wezenlijk Gods eeuwigheid intendeert. Hij kan dan ook niet alleen schrijven, dat de kerk in dit opzicht de bemiddeling - dus het orgaan - van het hogere leven is, maar ook, dat de kerk de verwerkelijking daarvan is<sup>98</sup>. Zodat de goddelijke daden van verlossing niet slechts in de kerk herdacht worden als daden uit het verleden, maar opnieuw herhaald en ervaren worden. Immers 'Het heilige is eeuwig tegenwoordig onder ons, en deze tegenwoordigheid is levend. De kerkelijke handelingen, die zich op de heilige tijden richten, moeten we beschouwen als handelingen van God in de tijd, ... . Daarom herhalen zich de goddelijke mysterien ook steeds in de

kerk, en de mens wordt door de eeuwige viering daarvan telkens uitgenodigd om het bezit van het eeuwige te begripen'<sup>99</sup>.

Dat grijpen van het eeuwige in de tijd - en nu kom ik pas toe aan datgene, waar het me op het moment om te doen is - moet niet gezien worden als een vlucht uit de wereld in het innerlijk, maar veeleer als een oproep om de gehele wereld religieus te verstaan en het leven in al zijn aspecten religieus te heiligen'<sup>100</sup>. 'Alle uren, dagen en tijden van dit leven moeten uren, dagen en tijden van het eeuwig leven worden'<sup>101</sup>. Daarom is net als bij Drey het christendom in eminente zin praktisch. En Staudenmaier beklemtoont daarbij, dat het centrum van de praxis de kerkelijke viering van Gods heilsdaden is 'We moeten ons leven laten regeren door de geest van het kerkelijk jaar, dan is het doel bereikt, dat in het christendom bereikt wil zijn. ... De betekenis, die zich in het feest (van Christus) uitdrukt, en dit is de hoofdzaak van de viering, moet zich ook uitdrukken in leven en wandel van de vierende'<sup>102</sup>.

Een dergelijke nadruk op de praktische dimensie in een primair toch pastoraal gericht boek, vraagt erom, dat men ingaat op de wijze waarop liturgie en christendom in de praktijk gestalte moeten krijgen. Dat gebeurt dan ook. 'Der Geist des Christentums' is meer dan een verklaring van de kerkelijke ceremonies, meer dan een geloofsleer voor ontwikkelde katholieken. In de tekst worden onder meer uiteenzettingen over poëzie en beeldende kunst verwerkt, voorts over het verband tussen de gang van de natuur en van het kerkelijk jaar, over vele gebruiken van christenen en ook natuurlijk over de wijze, waarop het katholieke christendom in gezin en samenleving uitgedrukt wordt. En precies om dat laatste is dit boek voor ons nu interessant.

Lezing van 'Der Geist des Christentums' lijkt al gauw duidelijk te maken, dat Staudenmaier zich welhaast fixeert op de gesloten agrarische samenleving, waarin men nog geen weet heeft van markteconomie en industrie'<sup>103</sup>. Allereerst het boerendorp, maar ook nog wel de kleine, geheel in de agrarische samenleving geïntegreerde stad, vormen voor hem de ideale biotoop van de christelijke religie. Wanneer hij bijvoorbeeld zijn 'Jungling' de betekenis van de dag des Heren als viering van de schepping en de verlossing (door hem ook eerste en tweede schepping genoemd) wil laten ervaren, dan schrijft hij: blijf niet in de stad, maar 'gehe auf's Land', waar het volk zowel God als de natuur nog trouw gebleven is'<sup>104</sup>. In een tot Biedermeier verworpen romantische stijl, beschrijft hij hoe de zondag een altijd ingetogen en vredige vreugde teweeg brengt in de harten, in de huizen en zelfs op het uiterlijk van de dorpsbewoners, hoe vrouwen en dienstboden tussen de kerkdiensten door de maaltijd thuis bereiden, hoe de gesprekken van de mannen voor het huis of in de tuin over de preek handelen en daardoor een 'heiliger Ton' verkrijgen, hoe het gehele dorp, zonder uitzondering ter kerke gaat, de jonge vrouwen met bloemen getooid, hoe zelfs de armen, door de week de dienenden en

achteraan geplaatsten, vaak zelfs de gesmade en verachtte mensen, op de zondag - en dan ook alleen - aan allen gelijk zijn<sup>105</sup>.

Staudenmaier geeft in zijn vroege werk ook een theologische rechtvaardiging van zijn voorkeur voor het boerenleven. Die rechtvaardiging is een specimen van het romantisch integrerend denken. De 'Landmann' is zijns inziens als geen ander opgenomen in de wezenlijke kringloop van de natuur<sup>106</sup>. Eerder dan de stadsbewoner heeft hij de gelegenheid om de door God verordende cyclische ritmiek van de natuur intuïtief te ervaren. Maar in zichzelf is deze ervaring van de orde van de natuur nog niet zo belangrijk. Het punt is, dat er in elk mens iets van het vermogen geplaatst is om de analogie, of zoals ook gezegd wordt, 'die zarte Verwandschaft' tussen de orde van de natuur en de orde van de geest, welke laatstgenoemde gerepresenteerd is in de orde van het kerkelijk jaar, te bespeuren<sup>107</sup>. Maar de 'Landmann' staat door zijn letterlijk natuurlijke levensomstandigheden dichter dan anderen bij de mogelijkheid om van dat vermogen gebruik te maken. Hij leeft intuïtief vanuit het gevoel van de in laatste instantie geestelijke verbondenheid van mens en natuur<sup>108</sup>. Staudenmaier, die zich voor wat zijn ervaringsvermogen betreft, op het niveau van de 'Landmann' plaatst, verwoordt in zijn natuurbeschrijvingen in 'Der Geist des Christentums' het gevoel als hadden de sterren, de planten, vooral de bloemen, en zelfs de levenloze stenen een gemoed, waarmee hij op een of andere wijze in verbinding staat, en waardoor hij ervaart, dat alles en allen in de diepste grond van hun bestaan één zijn<sup>109</sup>. Maar die eenheid is geen onderscheidloze eenheid. Want de natuur wordt door de 'Landmann' gezien als ten diepste een geestelijke orde, waardoor de natuur over zichzelf heenwijst naar God. Juist in de ervaring van de uiteindelijke eenheid van natuur en geest is de natuur een stille openbaring van God<sup>110</sup>. Kortom de 'Landmann' leeft in een wereld, die hem dichter doet staan bij datgene, waar het in de religie eigenlijk om gaat.

Staudenmaier noemt overigens nog een voor zijn opvatting van religie typerende psychologische reden, waarom de boer dicht bij de religie staat. De boer doet als geen ander de ervaring op, dat het lijden in het leven vervlochten is<sup>111</sup>. Zijn bestaan wordt voortdurend in gevaar gebracht door misoogsten, duurte, ziekten en epidemieën. En precies daardoor voelt hij zich genodigd om zich tot God te richten en zich door alle ellende heen aan Hem vast te houden<sup>112</sup>. De religieuze mens aanvaardt lijdend en duldend het lot en staat gelijkmoedig tegenover alle mogelijke tegenslagen.

Terzijde merk ik nog op, dat Staudenmaiers romantisering van het boerenleven, zijn nadruk op de cyclische ritmiek van het natuurlijk leven, op de grotere gevoeligheid van de boer voor het religieuze, en dit alles gecombineerd met de door zijn hele werk telkens uitgesproken overtuiging, dat christendom en kerk de absoluut noodzakelijke religieus-ethische grondslag van het maatschappelijk en staatkundig leven vormen, kan aansluiten bij wat in het politiek conservatisme over de

fundamentele dragende rol van de boeren wordt gedacht<sup>113</sup>. Zijn overtuigingen kunnen als een theologische legitimatie van die fundamentele rol fungeren.

Significant voor zijn visie op de gewenste sociale verhoudingen zijn vooral de beschrijvingen van twee processies in 'Der Geist des Christentums'. De ene betreft een processie op een van de drie kruisdagen - de drie dagen voor hemelvaart - , die hij in zijn geboorteplaats Donzdorf laat voltrekken. De andere betreft een processie op sacramentsdag, die zich afspeelt in een naamloze kleine stad<sup>114</sup>. De beschrijving van de stoeten geeft een beeld van de door hem gewenste sociale orde op het platteland en in de (pre-industriële) stad.

De processie op het platteland, die door de omgeving van Donzdorf voert, wordt voorafgegaan door een knaap, die het kruis draagt. Na hem komen de jongens van het dorp. In hun blikken en gedachten, die vol verlangen naar de streken achter de bergen uitgaan, ziet hij al een voorafschaduw van het religieuze verlangen. Na hen de jonge mannen, die al kennis gemaakt hebben met het lijden (en de verleidingen) van het leven. Daarna de mannen. De man is het hoofd van het gezin. In hem, verklaart Staudenmaier in 'Der Pragmatismus der Geistesgaben', verenigen zich de door de Geest Gods geschonken vier gaven, die zich op een hoger sociaal niveau bij verschillende individuen apart manifesteren, namelijk wetenschap, recht, kunst en priesterschap<sup>115</sup>. Daarom ook stelt de man de orde in huis vast, is zijn wil beslissend<sup>116</sup>. Daarom ook heeft hij de uiterlijke zorg voor het huisgezin en heeft hij verplichtingen jegens de overheid, opdat het gebouw van de staat en de orde gehandhaafd blijven. Een aparte categorie van mannen zijn de knechten, die vaak een bijzonder doornig levenspad te gaan hebben. 'Maar de hemel ziet vandaag toch welwillend op hen neer en geeft hen de belofte van een beter lot'. Alles beheersend middelpunt van de stoet is de pastoor, de geestelijke vader van het dorp, die de mensen van geboorte tot dood op hun bedevaart van het leven begeleidt. Over de bijzonder belangrijke centrale rol van de priester in de sociale verhoudingen overeenkomstig de visie van Staudenmaier, kom ik zo direct nog te spreken. De mannen worden gevolgd door de vrouwen. Eerst de meisjes en jonge vrouwen. 'Stil en ingetogen trekken zij voort, zedig in gedrag en uitdrukking, de ogen vroom geloken, de handen devoot gevouwen'. Na hen de vrouwen. De vrouw is de ziel van het gezin, zij die zorgt<sup>117</sup>. Niets op aarde is zo vol zorgen als het moederhart, niet alleen bezorgd om aardse zaken, maar vooral om het religieuze leven van man en kinderen. Over de rol van de moeder als eigenlijk middelpunt van het religieuze in het gezin, kom ik ook nog te spreken.

Krijgen we in de beschrijving van de processie op het platteland iets te zien van de sociale verhoudingen, zoals die volgens Staudenmaier in het perspectief van het gezin bestaan, in de beschrijving van de processie op sacramentsdag wordt een groter sociaal perspectief gehanteerd. Op die dag wordt het geheimenis van de eucharistie gevierd, dat is het geheimenis van de vereniging van God met de mens-

heid<sup>118</sup>. De mensheid echter, is in standen en klassen geordend. En die ordening is niet door mensen uitgevonden, maar die komt van God. Net zoals in elk mens een goddelijke gave ligt, zo ook is aan elk mens een beroep, overeenkomstig zijn specifieke idee, geschonken. En die gaven en beroepen zijn weer geordend in de grote-re verbanden van standen en klassen<sup>119</sup>. Vandaar, dat men op sacramentsdag een beeld aanschouwt van de in Christus begrepen ene mensheid, die in de kerk bij elkaar komt, daar zich in verschillende gilden, corporaties en standen opstelt, en vervolgens ordelijk geschaard rond het venerabile - dat zich temidden van de geestelijkheid bevindt - de met bloesen, grassen en kleurige kleden versierde stad (wereld) intrekt. Een mooi beeld van de religieus gefundeerde band van alle mensen, een band, die ook de wereldlijke sociale orde omvat de corporaties en gilden behoren dan ook evenzeer toe aan de kerk als aan de staat (de laatstgenoemde als top van het gehele maatschappelijk leven)<sup>120</sup>.

Over de samenstelling van de processie hoeft niet veel gezegd te worden Voorop gaan de kinderen. Dan komen de corporaties en gilden, elke groep van meesters en gezellen onder aanvoering van één uitverkoren meester. En natuurlijk met een banier, waarop de heilige van het gilde is afgebeeld. Daarna volgen de wereldlijke autoriteiten - aan wie verder geen woord wordt gewijd - en de geestelijkheid, gevolgd door een grote groep acolieten. De stoet wordt afgesloten door de 'Militarstand' We zijn kennelijk in een kleine, geheel katholieke Duitse garnizoensstad.

Tegen de achtergrond van de allesbehalve rooskleurige situatie van de traditionele klassen (z. hoofdstuk III) kunnen Staudenmaiers religieus-theologische impressies gelezen worden als een uitdrukking van het verlangen van deze klassen naar het herstel van de oude situatie. Maar de ambivalentie, die aan de sociale eisen van deze klassen eigen is, is ook aanwezig bij Staudenmaier<sup>121</sup>. Deze impressies van de sociale verhoudingen komen namelijk niet overeen met het verleden, maar met een door de katholieke traditionele klassen gewenste situatie. Waardoor ze, niettegenstaande het sterk idealiserend karakter, toch een zeer concrete polemische ondertoon verkrijgen.

We zien de ambivalentie bijvoorbeeld in zijn visie op het gezin. Aan de ene kant lijkt heel duidelijk in 'Der Geist des Christentums' het oude ideaalbeeld van 'Das ganze Haus' te staan de vader, die als hoofd van het gezin alle leidendes en sturende functies vervult, het gehele gezin, waartoe in 'Der Geist des Christentums' ook meermalen de dienstboden, 'knechten en maagden' worden gerekend<sup>122</sup>, de gildenordering, waarin immers ook de economie van 'Das ganze Haus' een element is. Maar aan de andere kant wordt in 'Der Geist des Christentums' ook het type van het Biedermeier kerngezin gepresenteerd. Dat blijkt bijvoorbeeld, wanneer Staudenmaier de kerstviering van drie bevriende gezinnen gaat beschrijven - hij zegt hier uit de herinnering aan zijn kindertijd te putten<sup>123</sup>. Dan zijn

alleen ouders en kinderen aanwezig. En verder komen vele ingrediënten van een kerstviering van het ons bekende kerngezin naar voren: uitwisseling van cadeautjes, kerststal en kerstboom, het zingen van liederen (van o.a. F. Stolberg en Novalis) met pianobegeleiding, en natuurlijk de suggestie van opperste huiselijkheid. En in dat alles speelt de moeder, en niet de vader, de centrale rol.

In het algemeen lijkt trouwens het beeld, dat van de moederfiguur geschetst wordt, moeilijk in overeenstemming te brengen met de rol van de moeder in 'Das ganze Haus'. Bij Staudenmaier heeft de vrouw, geheel anders dan in 'Das ganze Haus', volstrekt geen bemoeienis met het beroepsleven. En natuurlijk al evenmin met het openbare leven. Zij is als moeder - moederschap is voor hem de vanzelfsprekende bestemming van de vrouw - de ziel van het gezin. En 'gezin' betekent hier exclusief 'kerngezin'. Deze uitdrukking - moeder als ziel van het gezin - moet bovenal religieus verstaan worden. Elke moeder, schrijft Staudenmaier in een meditatie over het feest van Maria-Lichtmis, is een Maria<sup>124</sup>. De overeenkomst tussen Maria en de moederfiguur is bijvoorbeeld, dat beiden meer besef dan mannen hebben van het onvermijdelijke lijden in het leven<sup>125</sup>. Aan beiden worden dan ook de bekende deugden toegeschreven: van passiviteit, duldzaamheid, deemoed en natuurlijk ook van zorgzaamheid. De grond van de identificatie van de Maria-figuur en de moederfiguur ligt echter in het volgende: de moeder heeft weliswaar niet als Maria, een goddelijk kind, maar wel een kind, waarin het goddelijke woont<sup>126</sup>. En net zoals Maria het kind Jezus naar de tempel bracht, zo ook biedt de moeder haar kind in de kerk ter wijding aan. Dat dit door de moeder gebeurt, is meer dan een ceremonieel. Het drukt de zekerheid uit, dat God alle moeders de bestemming in het hart geschreven heeft om de eerste prille kiemen van het goddelijke in elk kind te ontdekken, te ontwikkelen en te verzorgen<sup>127</sup>. En het is door de moederliefde, het grondaccoord van het vrouwelijk wezen, dat zulks gebeurt. De moeder in haar verzorgende, opvoedende en strikt aan het huis gebonden taak, is daarom bron en centrum van religiositeit in het huisgezin<sup>128</sup>. Overhaupt passen de waarden en deugden, die aan de moeder toegeschreven worden - stille vreugde, vrede, harmonie, deemoed en passiviteit - goed bij zijn type van religiositeit (vgl. onder, deel C).

Ook waar Staudenmaier de grotere sociale verbanden van standen en klassen aan de orde stelt, komt de ambivalentie van de traditionele middenklassen (en tegelijk hun afkeer van andere klassen) naar voren. Dat zien we al, wanneer we ons afvragen over welke sociale groeperingen hij niet spreekt. Opvallend is allereerst, dat hij niet over de adel als publieke stand of klasse spreekt. Misschien een zwak uitvloeisel van het anti-aristocratisch affect, dat onder de boeren leeft<sup>129</sup>. Ook over een andere sociale groepering, de bourgeoisie, valt noch in 'Der Geist des Christentums' noch in andere vroege werken ook maar één woord. Significant voor de traditionele middenklassen-positie van Staudenmaier is verder,

dat de toendertijd grootste sociale groepering, de 'Unterschichten', geen plaats heeft in de beschreven stoet van standen en klassen. In 'Der Geist des Christentums' worden via romantische inleving de verhoudingen bij de niet door materiele en geestelijke nood geteisterde middengroep weergegeven, niet de verhoudingen bij de 'Unterschichten'. Wel treden de 'Unterschichten' in de gestalten van knechten en dienstdoden op als object van mededogen, en op christelijke feestdagen samen met de armen als object van liefdadigheid<sup>130</sup>. Wel ook worden door Staudenmaier de geringen, de zwakken en zij die men 'unanständig' acht, juist in hun positie onder aan de maatschappelijke ladder, een eerbare plaats toegedacht. Want in die positie vormen zij de voor alle anderen noodzakelijke basis van het maatschappelijk organisme<sup>131</sup>. Let wel het gaat hier dan om degenen, die onmiddellijk inwerken op de gemeenschap en die daarom een noodzakelijk element van de gemeenschap zijn<sup>132</sup>. Concreet kan dat niets anders betekenen, dan dat hier alleen de daadwerkelijk dienende groepen van de 'Unterschichten' worden geïntendeerd, en bijvoorbeeld niet de groeiende massa van werkloze paupers.

De gedachte van de noodzakelijke en eerbare plaats van de geringen wordt door Staudenmaier theologisch verantwoord.

Die verantwoording vindt plaats in het kader van zijn theologische antropologie. Eén van de belangrijkste doeleinden van die antropologie is voor hem om zowel de oorspronkelijke en onherleidbare individualiteit van de enkele mens te denken, als ook de fundamentele eenheid van het menselijk geslacht<sup>133</sup>. Een moeilijkheid bij de globale weergave van zijn oplossing voor dit probleem lijkt te zijn, dat het perspectief, waarin de vraag naar individualiteit en eenheid gesteld wordt, telkens een ander is. Zo wordt bijvoorbeeld in 'Der Pragmatismus des Geistesgaben' (1828, 1835<sup>2</sup>) het heilshistorisch perspectief gehanteerd van het Rijk Gods, in de 'Encyclopadie' (1834, 1840<sup>2</sup>) het ecclesiologisch perspectief van het wezen van de kerkelijke gemeenschap, terwijl in de derde band van 'Die christliche Dogmatik' (1848) alles staat in een scheppings theologisch perspectief. Toch heeft het onderscheid in perspectief geen wezenlijke invloed op de bepaling van menselijke individualiteit en eenheid. Want in dit opzicht is er een wezenlijk verband tussen de drie genoemde perspectieven. Het Rijk Gods is voor de vroege Staudenmaier niets anders dan de benaming voor de eeuwige orde, die het gehele universum, inclusief de mensheid, in een door God omvatte en doorstraalde eenheid is. En het is tegelijk de orde, die zich in de eindige geschiedenis geleidelijk realiseert<sup>134</sup>. En daarmee is tevens het ecclesiologisch perspectief gegeven. Want de kerk is het orgaan, waardoor en waarbinnen de eenheid van het universum en de gemeenschap van de individuen met elkaar en met God gerealiseerd wordt. In zoverre is die gemeenschap weliswaar in de wereld nog niet volledig gerealiseerd, maar toch in zekere zin aanwezig. Het Rijk Gods is de ware kerk, oftewel het onzichtbare wezen van de zichtbare kerk<sup>135</sup>. En dat onzichtbare wezen drukt op zijn beurt niets anders uit dan wat bij



de schepping als bestemming aan de mensheid is meegegeven, namelijk het één-zijn met elkaar en met God<sup>136</sup>. En daarmee is ook het scheppingstheologisch perspectief gegeven.

Het gaat Staudenmaier dus, zo blijkt uit deze aanduidingen, om wat individualiteit en eenheid naar hun oorsprong, naar hun bestemming en naar hun einddoel zijn; anders gezegd: om de bepaling van het begrip individualiteit en van het begrip eenheid van menselijke individuen op theontologisch en normatief niveau.

De grond van de eenheid van alle mensen is simpelweg het geloofsgegeven, dat alle mensen schepselen van één schepper zijn. Allen zijn voorts door de ene schepper overeenkomstig de ene idee van de mens geschapen, dat is overeenkomstig de idee van een wezen, waarin het geestelijke en het natuurlijke in een organische synthese verenigd zijn<sup>137</sup>. De eenheid van het menselijk geslacht kan voor een christelijk theoloog natuurlijk niet betekenen, dat het levensprincipe in elk individu hetzelfde is. Dat is vooral voor Staudenmaier een belangrijke kwestie. Zijn hele theologische leven lang beklemtoont hij de in God gefundeerde uniciteit van het menselijk individu. Tot zijn essentie samengevat duidt het begrip individualiteit bij hem allereerst aan, dat het organiserend en leidend principe van alle cognitieve, volitieve en affectieve krachten, vermogens en activiteiten door God gegeven is, vervolgens, dat elk mens door de specificiteit van alle krachten en vermogens een eigen, van alle anderen onderscheiden, ondeelbaar persoonlijk wezen is, en tenslotte, dat ieder op volstrekt eigensoortige wijze de algemene idee van het menselijk wezen uitdrukt<sup>138</sup>.

Wanneer Staudenmaier dan verder denkt over de individualiteit, maakt hij binnen elk van de drie zojuist genoemde perspectieven telkens gebruik van 1 Cor. 12: 4-11. De basis van de individualiteit, zo leest hij daar, is de wijze, waarop de Geest van de Schepper-God elk mens zó met een specifieke combinatie van intellectuele en geestelijke gaven toerust, dat in elk mens een bijzondere gave de boventoon voert<sup>139</sup>. God heeft daarmee in zijn eeuwig raadsbesluit de wereldrollen vastgelegd en verdeeld<sup>140</sup>. Hij heeft van eeuwigheid her voor elk mens zijn of haar bijzondere levensgedachte vastgesteld, elk overeenkomstig een bijzondere gave een bestemming in de wereld gegeven. Die bijzondere gave bestaat overigens alleen in potentie, in sluimerende toestand. Ze is daarom tegelijk een te realiseren opgave.

In deze paragraaf over Staudenmaiers sociale positie worden bovenstaande gedachten pas interessant, wanneer ze verbonden worden met gedachten over de plaats van het menselijk individu in sociale verbanden. En dat gebeurt, wanneer vastgesteld wordt, dat met de gave des geestes ook het bijzondere ambt en het bijzondere beroep van de mens gegeven is. Want ambt en beroep zijn de wijzen waarop de gaven des geestes zich in de menselijke samenleving manifesteren. En dat betekent vervolgens, dat tot de ordening, waarin God in zijn eeuwig raadsbesluit alle mensen overeenkomstig hun gave, ambt en beroep een plaats geschonken heeft, ook de beroeps-

soorten oftewel de standen behoren<sup>141</sup>. Ook die zijn door God van eeuwigheid her verordonneerd.

De wijze nu, waarop de individuen zich binnen de grotere sociale verbanden tot elkaar en tot die grotere sociale verbanden verhouden, wordt door Staudenmaier vastgelegd in overwegingen, die hij naar aanleiding van 1 Cor. 12: 12-27 houdt. De manier, waarop de individuen in het perspectief van het Rijk Gods, oftewel in het perspectief van het onzichtbare wezen van de kerk, oftewel in het perspectief van de gehele mensheid een gemeenschap vormen, is voor hem als het ware het model voor alle mogelijke verhoudingen van individu en menselijke gemeenschap, ook voor de verhoudingen binnen en tussen de standen<sup>142</sup>.

De mensheid als geheel wordt op grond van 1 Cor. 12 beschreven met het beeld van het lichaam en zijn leden. De mensheid is één groot levend organisme, waarvan elk individu een geïntegreerd lid is. De verhouding tussen leden en lichaam is innig, want het lichaam is wat het is door de leden, en het lid is wat het is door het lichaam<sup>143</sup>. Staudenmaier haalt bijna uitsluitend dat laatstgenoemde aspect van de verhouding tussen leden en lichaam naar voren. Zo geeft hij bijvoorbeeld aan, dat de bijzondere gave, die elk mens gegeven is, en die, zoals daarnet vermeld, aanvankelijk slechts in potentie aanwezig is, van buitenaf door de gemeenschap uit de sluimering gewekt moet worden. Met andere woorden: we kunnen onze individualiteit niet ontplooiën en onze eigen aard niet leren kennen, wanneer we ons niet eerst laten opnemen in de gemeenschap<sup>144</sup>. De grond van deze opvatting ligt in de romantische 'exegese' die Staudenmaier van 1 Cor. 12: 12vv. geeft. Elk individu is volgens hem enerzijds voor de ander wel een volledig en waar mens, maar dat is hij anderzijds alleen als deel van het grote geheel van de mensheid. Aan geen enkel mens, zo wordt geponeerd, ontbreekt iets 'zur Integrität' van het menselijk wezen<sup>145</sup>. Daar bedoelt hij niet alleen mee, dat ieder op grond van Gods vrije wilsbesluit een uniek individu is, maar ook, dat in die uniciteit de drang tot participatie aan de rijkdom van andere individuen binnen het geheel geschapen is. Want in ieder is de behoefte aan aanvulling door de anderen gegeven<sup>146</sup>. De eenheid in het organisch geheel van volstrekt verschillende individuen wordt juist in stand gehouden doordat de individuele elementen elkaar wederzijds aanvullen. Ieder is, wat de ander niet is. Ieder geeft, wat de ander ontbreekt en ontvangt wat hem/haar ontbreekt. Zo wordt ieder bevestigd, versterkt en verrijkt.

Uit het een en ander volgt de plicht tot caritas. De leden van het organisme dienen voor elkaar te zorgen, elkaar wederzijds tot steun te zijn, opdat er geen verdeeldheid in het lichaam zou zijn (vgl. 1 Cor. 12: 25)<sup>147</sup>. Met name zal die verplichting natuurlijk jegens de mensen uit de onderste lagen van het volk gelden.

Met het noemen van deze groep van mensen zijn we aangekomen bij het eigenlijke doel van deze uitweiding over Staudenmaiers antropologie. Juist omdat allen de verplichting tot zorg voor elkaar hebben, en omdat in het organisch geheel, dat

de mensheid en elke andere menselijke gemeenschap is, ieder aan allen behoefte heeft, mogen de geringen niet uit de gemeenschap vallen<sup>148</sup>. Zij zijn slechts in schijn zwak en onaanzienlijk. Verenigd in de onderste standen vormen zij immers de noodzakelijke basis van het maatschappelijk organisme? Boven werd al vermeld, dat Staudenmaier nog verder gaat hij noemt de onderste standen niet slechts de noodzakelijke, maar ook de eerbare basis. Hij beroept zich daarbij ook op 1 Cor. 12 22v. 'Ja, veeleer zijn die leden van het lichaam, welke het zwakst schijnen, noodzakelijk, en juist die delen van het lichaam, welke wij minder in ere houden, bekleden wij meer eervol, ...'<sup>149</sup>.

We mogen op grond van het bovenstaande concluderen, dat er bij Staudenmaier zo nog een rest over is van de oude opvatting, die aan de armen - en dat zijn de meesten van de 'Unterschichten' - een zekere eer toekennen<sup>150</sup>.

Betekent deze theologisch gelegitimeerde erkenning van de noodzakelijke en zelfs eerbare plaats van de 'Unterschichten' nu dat Staudenmaier op dit punt afwijkt van de uiterst negatieve kijk op deze groep, die met name de traditionele kleine burgerij en de clerus er op nahouden? In het derde hoofdstuk is immers iets verteld over de sociale angst, de angst voor instorting van de eigen wereld, die de traditionele kleine burgerij koestert, juist ook doordat de leden van deze klasse onzedelijkheid bij de 'Unterschichten' waarnamen. In datzelfde hoofdstuk werd ook even aangestipt, dat de notie van de sociale 'eer' van de armoede in 'onze' periode verloren ging, en dat de clerus, de organische intellectuelen van de traditionele klassen, er naar neigde om het negatieve oordeel van deze klassen over het lot van de 'Unterschichten' over te nemen oorzaak van hun armoede is ledigheid en zedeloosheid<sup>151</sup>. Onderschrijft Staudenmaier dit negatieve oordeel nu niet? Indien dat zo zou zijn, zou de hypothese over de wezenlijke samenhang tussen de ideeën van een auteur en de positie van de auteur binnen een klasse, gefalsificeerd zijn<sup>152</sup>. Wie op een dergelijke falsificatie gehoopt had, moet hier echter teleurgesteld worden. Want in Staudenmaiers werk kan men een religieus-theologische ondersteuning vinden van de sociale sentimenten van de traditionele klassen, ook waar het de houding jegens de 'Unterschichten' betreft. In één van zijn laatste werken spreekt hij over het '... grote aantal van totaal niet ontwikkelde mensen, ... die niet christelijk opgevoede, zedelijk gedegeneerde, aan zinnelijkheid onderworpen klasse van mensen, die het atheïsme alleen al om wille van zijn praktische consequenties huldigt'<sup>153</sup>. De mens uit de onderste klasse is dan voor hem het type van de mens, die door zijn levenswijze en niet door zijn denkwijze het atheïsme praktiseert<sup>154</sup>. En het staat voor hem tegelijkertijd vast, dat één van de eerste gevolgen van het atheïsme de armoede is<sup>155</sup>.

Over de argumentatieve samenhang van deze gedachten zal nog gesproken worden. Van belang is nu alleen de vaststelling, dat Staudenmaier met deze gedachten het negatieve oordeel over de 'Unterschichten' van de traditionele kleine burgerij

deelt. Ook de sociale en politieke angst van deze klasse voor de 'Unterschichten' is duidelijk in zijn werk te traceren. Zijn praktische geschriften uit de jaren veertig zijn trouwens te lezen als een uitbarsting en bezwering van algehele sociale en politieke angst. Wie zijn drie delen 'Zum religiösen Frieden der Zukunft' leest, zal bijna murw gelagen worden door de talloze varianten op de verzekering, dat het christelijk Europa, inzonderheid 'unser deutsches Vaterland', aan de rand van de afgrond staat. De chaos op sociaal-economisch, politiek, cultureel en vooral zedelijk en religieus gebied staat op aanbreken<sup>156</sup>. En één van de manifestaties van die chaos is voor Staudenmaier de steeds groter wordende massa van paupers. Hoe kan men, zo spreekt hij Lamartine na, de massa's van proletariërs in bedwang houden, wier aantal voortdurend toeneemt? Hoe kan men het eigendom beschermen tegen de zich steeds vaker in woord en daad herhalende aanvallen?<sup>157</sup>. Want door hun onmenselijke leefwijze staan de paupers het dichtst bij het grootste kwaad, dat het christelijk Europa bedreigt: socialisme en communisme. Met name het communisme is de gerealiseerde chaos, de afwezigheid van elk ordenend principe, de heerschappij van het onbepaalde. Want niet alleen maakt het communisme een einde aan het privé-eigendom, maar ook aan staat en koningschap, aan elke noodzakelijke ongelijkheid en waardigheid in de maatschappij, aan religiositeit en zedelijkheid, aan individualiteit - dat juist op het specifieke onderscheid in gave, beroep en ambt berust - en aan persoonlijkheid. Het communisme zal Europa terug doen laten vallen in de zedeloze wildheid van de natuurvolk<sup>158</sup>. De aanwezigheid van de paupers lijkt voor Staudenmaier zo één van de tekens te zijn voor de mogelijkheid van deze dreigende toekomst. Hij is ook in een meer direct politieke zin voor de 'Unterschichten' bevreesd. De revolutie, die de chaos zal brengen, is politiek gezien gegroeid aan en bevorderd door de achttiende-eeuwse absolutistische vorstenhoven. Daar zijn de impulsen uitgegaan tot vernietiging van de door God gewijde ordening van de maatschappij in standen, daar is het communisme voorbereid<sup>159</sup>. Maar wat de tijd nú juist door het lagere volk te wachten staat, zal veel erger zijn dan wat de absolutistische vorsten bewerkstelligd hebben: 'Purperrood was de mantel der koningen, maar bloedrood zal de mantel van het soevereine volk, van het gepeupel zijn, ...'.<sup>160</sup>

De vraag is nu: hoe kan dit? Hoe kan Staudenmaier enerzijds over de verplichting tot zorg voor de geringen spreken, hoe kan hij tevens poneren, dat zij een eerzame plaats in de maatschappij innemen, terwijl hij ook het vernietigende oordeel van de traditionele kleine burgerij onderschrijft en vervuld is van angst en afschuw voor leefwijze en werkelijkheid van de allerarmsten in Duitsland? Welke voorwaarden in zijn werk en in de sociale verhoudingen maken dit mogelijk?

Eén mogelijkheidsvoorwaarde is boven al genoemd: in zijn positieve houding tegenover de geringen doelt hij hoogstwaarschijnlijk alleen op de daadwerkelijk die-nende groepen van de 'Unterschichten', niet op de groeiende massa van werkloze

Maar dat verklaart niet de virulentie van zijn oordeel en zijn gevoelens over die laatstgenoemde groep. Er moet tenminste nog een mogelijksvoorwaarde zijn En die is, dat Staudenmaier in zijn positieve houding tegenover de geringen alleen spreekt over diegenen aan de onderkant van de paatschappij, die hun plaats weten. Enerzijds heeft elk mens, zonder uitzondering, bijzondere gaven en krachten van God ontvangen. En omdat die gaven en krachten afkomstig zijn van de ene Geest van God, bestaat er geen wezenlijk onderscheid tussen de individuen<sup>162</sup>. Allen zijn gelijk, voor wat hun innerlijke waarde betreft<sup>163</sup>. Maar anderzijds neemt ieder door een specifiek ambt, stand en beroep een van andere ambten, standen en beroepen verschillende plaats in. Staudenmaier maakt hierbij gebruik van 1 Cor. 12: 15-20<sup>164</sup>. Het organisch geheel van de mensheid - of zoals hier ook gezegd kan worden het organisch geheel van de onzichtbare kerkelijke gemeenschap en van het Rijk Gods - is het model voor alle mogelijke menselijke gemeenschappen. En elk individu is binnen dat geheel enkel en alleen één lid, niet het geheel en niet een ander lid. De plaats van elk individu ligt overeenkomstig de door God aan ieder geschonken gaven des geestes vast. Zodat niemand de plaats van een ander kan innemen. Naijver en strijd om een hogere plaats binnen de gemeenschap mag daarom niet voorkomen. Men dient op zijn plaats binnen de door God verordonde en door religie en kerk ge-legitimeerde stand te blijven.

Maar dat laatste deed een aanzienlijk deel van de 'Unterschichten' in deze tijd niet meer. In hoofdstuk III is even aangestipt, dat voor de industrialisering echt aanzette, een deel van de 'Unterschichten' al los van de kerk en religie kwam te staan, en sociale en materiele verworvenheden ging wensen, die voorheen slechts aan de oude standen voorbehouden waren<sup>165</sup>. Staudenmaier, zo blijkt uit de voorgaande opmerkingen, heeft ook weet van deze processen en van deze mensen. Deze groep uit de 'Unterschichten' staat los van het christendom, heeft geen plaats in de ordening van de standen. En daarom geldt voor hen niet de positieve - maar wel afstandelijke en neerbuigende - houding, welke Staudenmaier inneemt tegenover de geringen, die deemoedig en passief hun plaats in de maatschappij weten.

Het zal nu duidelijk zijn, dat Staudenmaier geen begrip kan opbrengen voor het lot van de meerderheid van de 'Unterschichten'. Het lijkt erop, dat hij de sentimenten van de traditionele klassen op dit punt deelt. Sentimenten overigens, die, zo hoop ik in hoofdstuk III aangetoond te hebben, vanuit het perspectief van de massa van de traditionele klassen een zekere plausibiliteit hebben. Een interessante vraag is nu, of er in zijn werk nog meer theoretische aanwijzingen te vinden zijn voor zijn gebrek aan begrip voor de 'Unterschichten'. Het antwoord geef ik nu maar vast. ik meen, dat zeker in zijn latere praktische werken, maar ook bijvoorbeeld in zijn antropologie (in de scheppingsleer) de mogelijksvoorwaarden te vinden zijn, die duidelijk maken, dat hij een negatieve houding kan innemen, niet alleen je-

gens de niet-christelijke en verpauperde meerderheid van de 'Unterschichten', maar ook jegens elke groep, die zijns inziens niet past in de ware christelijke standenordering. Dit antwoord moet natuurlijk verduidelijkt worden.

Uitgangspunt bij de diagnose en beoordeling van alle mogelijke maatschappelijke ontwikkelingen is voor hem een theologisch axioma: 'Heerst met de intrede van Christus in de wereld normatief en principieel alleen de christelijke tijd en in de christelijke tijd met en door het christelijk principe alleen de christelijke orde, ... , zo zal er van nu af aan in de grond van de zaak slechts één revolutie mogelijk zijn, maar het is de grootste die er zijn kan, het is die revolutie namelijk, die volgens haar wezen en haar doel revolutie tegen het christendom is, en die zich voltrekt als ontrouw aan het christendom'.<sup>166</sup> De geschiedtheologische premisse, die in dit axioma besloten ligt, is eigenlijk al ter sprake gekomen toen in hoofdstuk V het politiek katholicisme aan bod kwam. We zagen, dat in deze beweging het mechanisme heerste om niet alleen politieke, maar ook andere maatschappelijke tegenstellingen te herleiden tot een strijd van religieuze principes<sup>167</sup>. Ook Staudenmaier kwam toen al ter sprake in zijn rol van schrijver van het program van het 'Südteutsche Katholische Kirchenblatt'. Zijn drie delen tellende 'Zum religiösen Frieden der Zukunft' wordt geheel door dit mechanisme beheerst. Alle vormen van tegenstelling en strijd, die hij de jaren veertig waarneemt, zijn in de grond van de zaak voor hem een strijd tussen het christelijke, positieve én het anti-christelijke, negatieve principe<sup>168</sup>. In vele zeer uiteenlopende verschijnselen, als bijvoorbeeld het protestantisme, het 'junge Deutschland', Hegel en de linkshegelianen, de Duits-katholieke kerk, de vrijmetselarij, de radicale democratie, socialisme, communisme, anarchisme, onzedelijkheid, 'falsche Industrie', de niet-katholieke pers, en niet te vergeten het religie en kerk onderdrukkende bureaucratisch absolutisme, neemt hij de werking van het ene anti-christelijk principe waar<sup>169</sup>. Over accenten en samenhangen in het geheel van deze verschijnselen gaat het hier niet. Nu zijn alleen Staudenmaiers bedoelingen in dit werk van belang.

Hij wil zijn lezers de urgentie van de huidige noodsituatie inprenten door het heden te schilderen als een negatief hoogtepunt van manifestaties van het anti-christelijke, die in het verleden hebben plaats gehad. Het gaat hem om een ontwikkelingsgeschiedenis van het anti-christelijk principe. In de eerste twee in 1846 gepubliceerde delen zijn nog de reformatie en de franse revolutie het beginpunt van zijn beschouwingen. In het derde in 1851 gepubliceerde deel gaat hij verder terug. Hij maakt dan ernst met zijn axioma, dat al met de komst van het christendom ook het anti-christelijk principe op het wereldtoneel is verschenen. De grondvormen van verzet tegen het christendom, van heresie dus, worden nu gelocaliseerd in manicheïsme en gnosticisme. Beide stelsels werken tot op de dag van vandaag door<sup>170</sup>. Beide stelsels zijn in de grond van de zaak één, doordat ze het we-

zenlijk onderscheid tussen de Schepper-God aan de ene kant en mens en wereld aan de andere kant niet kennen. Het manicheïsme weigert God als zuiver geestelijke substantie te denken en stelt daarmee feitelijk de Schepper-God op één lijn met een uit geest en natuur bestaand wereldlijk wezen<sup>171</sup>. Daarom is het manicheïsme eigenlijk een vorm van pantheïsme. Dat is ook het geval met het gnosticisme. Het gaat uit van de oorspronkelijke ononderscheiden eenheid van alle entiteiten. Voorts veronderstelt het de eeuwige ongeschapen materie, die ten diepste het ware karakter van de aarde uitmaakt de chaotische oerstof<sup>172</sup>. De voorstelling van zaken is dan, dat de mens, verstoten uit het pleroma, zichzelf door kennis uit de wereld verheft en uiteindelijk door diezelfde kennis aan God gelijk wordt. Aan het gnosticisme ligt dan ook de oerzonde, het menselijk streven als God te zijn, ten grondslag. Het punt nu, dat we nog in meerdere variaties zullen tegenkomen, is, dat door het ontbreken van een wezenlijk onderscheid tussen God aan de ene kant en mens en wereld aan de andere kant, er aan de dingen geen eeuwige, door God gegeven positieve orde ten grondslag ligt. En dat uit zich bijvoorbeeld in praktische en theoretische ontkenningen van wet en orde, of zoals dat ook wel genoemd wordt, in respectievelijk anomisme en antinomisme. Anomisme houdt in, dat de mens slechts overeenkomstig de instincten van zijn natuurlijke aard leeft, antinomisme is de feitelijke theoretische ontkenning van wet en orde. Staudenmaier neemt het waar bij een veelheid aan stromingen, bewegingen en denkers. O.a. bij de Pythagoreeërs, de Essenen, de gnostische en manicheïstische secten, bij de opstandige Duitse boeren in de vijftiende en zestiende eeuw, natuurlijk bij de wederdopers, maar ook bij de nieuwste filosofische systemen, bij politieke denkers en activisten (o.m. Babeuf, Saint Simon, Fourier, Owen, Proudhon, Cousin) en niet in de minst belangrijke plaats bij het communisme en socialisme. In al deze gevallen construeert hij telkens variaties op complexen van drie thema's. de mensen worden beheerst door zinnelijke driften en wellust, huwelijk, gezin en privé-eigendom worden niet erkend, kerkelijk en politiek gedrag worden verworpen<sup>174</sup>.

Dit was slechts één voorbeeld van een 'argumentatieketen' in het laatste deel van 'Zum religiösen Frieden'. Ik ben op de hoofdlijnen ervan even ingegaan, omdat hieruit al iets duidelijk wordt van de mogelijkhedenvoorwaarden, die tezamen genomen, verklaren, dat Staudenmaier elke groep kan verwerpen, die zijns inziens de christelijke ordening verwerpt. In de eerste plaats komt naar voren, dat van een echte ontwikkelingsgeschiedenis van het anti-christelijk principe eigenlijk geen sprake is, ook niet van een organische ontwikkeling vanuit een kiem. Want net zoals het bij Mohler het geval is, kent de heresie geen geschiedenis<sup>175</sup>. En dat geldt ook voor de verschillende afsplitsingen van het heretisch principe op zedelijk, sociaal en politiek gebied. Staudenmaier hanteert feitelijk geen historisch, maar een fenomenologisch procédé. Uit de grondvorm van het heretisch principe ontwikkelt hij de overige niet-direct religieuze principes op zedelijk, sociaal en

politiek terrein, en hij laat vervolgens zien, hoe die zich in de geschiedenis telkens in dezelfde vormen tegenover christendom en kerk manifesteren<sup>176</sup>. Hij wil feitelijk zijn lezers laten zien, dat verwerpelijke leuzen en praktijken als vrijheid, gelijkheid en broederschap, gemeenschap van goederen en van vrouwen, democratie enz. niet nieuw zijn, maar al in het verleden in anti-christelijke bewegingen en stromingen gestalte hebben gekregen<sup>177</sup>. Alleen de verspreiding van de verkeerde principes onder grote groepen van de samenleving maakt het gevaar groter dan dat het in het verleden was. Het ligt voor de hand, dat een dergelijk procédé werkelijke kennis van veronderstelde of werkelijke anti-christelijke stromingen en denkers onmogelijk maakt. Specifieke ontwikkelingen, of specifieke verschillen kunnen niet onderzocht worden, want reeds voordat één concrete beweging of denken in beeld is verschenen, zijn de leidende principes al vastgesteld. Staudenmaier kan zich zo afsluiten voor werkelijke kennis van de tegenstander.

Dit klemt des te meer - dit in de tweede plaats - , wanneer we letten op de functie, die het spreken over de strijd van twee principes als mechanisme van de gang van de geschiedenis, de facto vervult. Te bedenken valt, dat door de herleiding van alle tegenstellingen tot de strijd van principes, de concrete geestelijke, intellectuele en politieke vormen in zekere zin getranscendeerd worden. De zichtbare tegenstellingen tussen personen, stromingen en partijen worden sub specie aeternitatis als een strijd van onzichtbare geestelijke machten beschouwd. Maar die onzichtbare machten moeten natuurlijk wel ergens in de wereld een steunpunt hebben. Dat steunpunt is overduidelijk de gezindheid van de mensen<sup>178</sup>. Dat blijkt niet slechts uit de plaatsen, waar de christelijke gezindheid als bron van de goede en rechtvaardige maatschappelijke orde wordt aangemerkt<sup>179</sup>. Maar bijvoorbeeld ook uit de wijze waarop Staudenmaier tegen het protestantisme argumenteert.

De hoofdlijn van die argumentatie is als volgt. Het fundamentele verschil tussen de katholieke kerk en het protestantisme is, dat waar de katholieke kerk uitgaat van het samenwerken en in elkaar grijpen van Gods genade en menselijke vrijheid, daar gaat het protestantisme uit van de enige en de mens uitsluitende werkzaamheid van God en dientengevolge van de onvrijheid van de menselijke wil<sup>180</sup>. God is alles en bewerkt alles, de mens is niets en bewerkt niets, dat is tot de essentie teruggebracht, volgens Staudenmaier in de praktijk het wezen van het protestantisme<sup>181</sup>. Omdat dit echter een onmogelijk uitgangspunt is, en men zich toch rekenschap moet geven van de zich overmijdelijk opdringende werkelijkheid van de menselijke vrijheid, ligt in het protestantisme de tendens besloten tot omkering van de aanvankelijke verhouding: God is niets, de mens is alles. Het eindpunt van de historische weg, die het protestantisme dan ook overeenkomstig deze logica van de dialectiek gaat, is tenslotte loochening van genade, openbaring en God<sup>182</sup>. Protestantisme loopt op atheïsme uit<sup>183</sup>. Deze logica ziet hij weerspiegeld in het lot van protestantse leerstukken. Bijvoorbeeld in Luthers leer van 'Christus in



ons<sup>184</sup>. Uitgaande van de menselijke onvrijheid, maar toch zoekend naar een religieuze plaats van de mens, zou Luther tot de valse mysticistische opvatting gekomen zijn van de aanwezigheid van Christus in de enkele mens, alsmede van de opvatting van een innerlijke openbaring, met behulp waarvan de enkeling de uiterlijke openbaring in de Schrift zou kunnen lezen. Dialectisch-logisch en historisch zouden deze opvattingen in de volgende vervalsstadia resulteren Christus is de geestelijke substantie van de mens - de mens is openbaring en innerlijk woord van God en als zodanig enige en hoogste rechter over de bijbel - de mens is hoogste openbaring van God - de mens is Gods zelfopenbaring - de mens is enige maatstaf voor het spreken over God (wat Staudenmaier absoluut rationalisme noemt) - de mens is God. Eindpunt van de weg van de reformatie is zo atheïsme, een atheïsme, dat bestaat in de vergoddelijking van de menselijke subjectiviteit.

En precies dit laatste punt geeft aan, waar het me hier om te doen is. Atheïsme en vergoddelijking van de mens wortelt uiteindelijk in de boze gezindheid, in het zedelijk verderf van de mens, in de zonde<sup>185</sup>. Aan het protestantisme in zijn radicaal en consequent tot het einde toe ontwikkelde variant<sup>186</sup>, ligt dan ook ten diepste de menselijke oerzonde ten grondslag het streven om zich als God tot centrum van alle dingen te maken. Net zoals dat ook bij het gnosticisme het geval is. Maar de zondige gezindheid blijft niet slechts bij religieuze stelsels als het gnosticisme en het protestantisme staan. Ze doortrekt heden ten dage alle sectoren van het menselijk samenleven. Ze manifesteert zich op economisch gebied als hebzucht en zelfzucht, op sociaal gebied als de vernietiging van de standenordening, op politiek gebied als de lust tot vernietiging<sup>187</sup>. Maar bron van al deze manifestaties is de verdorven gezindheid, welke bestaat uit het absolute egoïsme, dat is de vergoddelijking van het ego en van de individualiteit. Dit egoïsme is volgens Staudenmaier in zijn tijd - het gaat hier dus om de jaren veertig - tot het allesbeheersende principe van het gehele maatschappelijk leven, van de wetenschap en zelfs van de kunst gemaakt<sup>188</sup>. Dat de boze gezindheid, waardoor het consequente protestantisme bezielde is, ook op niet-religieuze terreinen te vinden is, is niet verwonderlijk. Het protestants principe is op alle terreinen van leven en denken een revolutionair principe<sup>189</sup>. Het loopt uit op loochening van God, van de historische Christus, van het gezag van de bijbel, van de universele kerk, van de normativiteit van het verleden. En niet in de laatste plaats loopt het uit op ontkenning van het politiek gezag. Het wil slechts teugelloze vrijheid en onbeperkte gelijkheid<sup>190</sup>. En op dit punt kan dan de Franse revolutie opgevoerd worden. Die fungeert bij Staudenmaier - en bij de meerderheid van het niet-verlichte negentiende-eeuwse katholicisme - als een soort chiffrage voor de doorbraak van het zondige egoïsme. De reformatie is dan ook het begin en de ware oorsprong van de Franse revolutie<sup>191</sup>.

Het punt, waarom het me bij al deze gegevens nu om draait, is de functie van

het spreken in termen van principes. Door het anti-christelijk principe in de zondige gezindheid van in laatste instantie individuele mensen te localiseren, wordt aan de ene kant de indruk vermeden dat men zelf een religieuze, confessionele of politieke strijd voert. Men richt zich immers niet tegen concrete bewegingen of groepen, maar tegen de daarbinnen heersende gezindheid? Maar aan de andere kant worden de katholieken opgeroepen om het christelijke principe in wetenschap en kunst, in het private en het openbare leven, kortom in het hele doen en laten praktisch te laten worden<sup>192</sup>. Waarmee het spreken in termen van principes natuurlijk in de toenmalige omstandigheden toch zeer concrete polemieken en (klassen)strijd betekent. En waarmee tevens het grote voordeel van localisatie van principes in de gezindheid manifest wordt, namelijk, dat men zichzelf altijd kan beschermen voor aanvallen van buitenaf, en tegelijk naar religieuze, confessionele of politieke behoefte kan bepalen, in welke groepering een boze gezindheid heerst. Denken in termen van principes en gezindheden is totaliserend: het schermt de eigen positie af en maakt naar willekeur het uitkiezen van de vijand mogelijk.

Dat was de tweede mogelijkheidsvoorwaarde, die verduidelijkt, dat Staudenmaier een negatieve houding kan innemen jegens elke groep, die zijns inziens in de christelijke standenordering past. Er is in de derde plaats nog een mogelijkheidsvoorwaarde. Die heeft te maken met de aard van het begrip 'principe'. Zoals nu voldoende duidelijk zal zijn, wenst Staudenmaier een samenleving, die in alle mogelijke aspecten op het christendom gebouwd is en door het christelijk principe geregeerd wordt<sup>193</sup>. Daaruit volgt voor hem, dat indien er op religieus gebied gevaren dreigen, dat ook het geval zal zijn op zedelijk gebied. En door het samengaan van het religieus-zedelijke met het sociale eveneens op sociaal gebied (inclusief het culturele en politieke terrein)<sup>194</sup>. Hij pretendeert deze volgorde in de geschiedenis te hebben waargenomen. Maar het verband tussen het religieuze, het zedelijke en het sociale is meer dan chronologisch. Doordat hij volgens het schema denkt van de ene God, het ene christendom, de ene waarheid en het ene christelijke principe, dat zich in en door de verschillende niveaus manifesteert, waarop zich het ene menselijk geslacht beweegt, is er tevens een noodzakelijk verband tussen het religieuze, het zedelijke en het sociale<sup>195</sup>. En deze noodzakelijkheid betekent voor Staudenmaier hier ook, dat de verschillende niveaus van het ene 'christelijke wereldgebouw' in een relatie van wederkerige behoefte tot elkaar staan<sup>196</sup>. Dit is een verstrekkende constatering. Want ze impliceert, dat wanneer Staudenmaier op één niveau van het gehele maatschappelijke gebouw verderf aantreft, daarmee een indicatie gegeven is, dat in ieder geval de principes - en dus de gezindheid - op de andere niveaus ook aangetast zijn. In die zin kan hij dan ook zeggen, dat net zo als het atheïsme naar de ondergang van de zedelijkheid voert, de onzedelijkheid ook naar de ondergang voert<sup>197</sup>. En in die zin zijn de

presentaties van politiek verval, in zijn boeken variërend van de achttiende-  
eeuwse aantasting van de standen via bureaucratisch absolutisme naar liberalisme,  
socialisme en communisme, ook indicaties voor zedelijke en religieuze verdorven-  
heid. En nu wordt ook geheel duidelijk, dat Staudenmaier een ondersteuning ver-  
schafft van het harde oordeel van de traditionele kleine burgerij over het lot van  
de 'Unterschichten' hun armoede (sociaal niveau) is een gevolg van hun onzede-  
lijkheid en daarmee van hun zondige religieus-zedelijke gezindheid.

We treffen hier dus een structuur aan van het 'christelijk bouwwerk van de we-  
reld' en van het menselijk handelen, die een argumentatie mogelijk maakt, waarin  
enerzijds geponeerd wordt, dat het religieuze het meest fundamentele niveau is,  
maar waarin anderzijds de waarneming van verderf op zedelijk en/of sociaal (incl.  
politiek en cultureel) niveau, met noodzakelijkheid leidt tot de aanname, dat het  
verderf op alle niveaus is doorgedrongen. Combineren we nu dit gegeven met de om-  
standigheid, dat Staudenmaier een negatief waarderend oordeel over stromingen en  
bewegingen klaar kan hebben, al voordat het eigenlijke historische onderzoek er-  
naar begonnen is (boven 382), en bedenken we voorts, dat hij naar willekeur kan  
bepalen welke beweging of stroming de vijand van zijn religie, zijn kerk en zijn  
politieke richting is (boven 383vv.), dan zal het duidelijk zijn, dat alle moge-  
lijke voorwaarden vervuld zijn voor een uiterst afwerende en negatieve houding  
tegenover elk standpunt en elke sociale groepering, die bedreigend is voor wat  
zijs inziens de ware christelijke standenordering is.

De structuur, waarover ik enkele regels hierboven sprak, kan samengevat worden in  
de gedachte, dat alle aspecten van het menselijke in de fundering op het religieu-  
ze aspect intrinsiek verbonden zijn. Deze gedachte komt ook voor in Staudenmaiers  
theologische antropologie, met name in zijn leer van de mens als beeld van God.  
Die leer mag zelfs als de theologische basis van die gedachte beschouwd worden<sup>198</sup>.  
Dat is de reden, waarom ik er in deze paragraaf even op in moet gaan. Immers in  
deze paragraaf gaat het uiteindelijk om het vaststellen van de sociale positie  
van Staudenmaier. Daartoe moet ook zijn eigen plaatsbepaling in het vizier geno-  
men worden. Die plaatsbepaling wordt echter verwoord in zijn praktisch-kerkelijke  
en theologische geschriften. Hierboven is nu op grond van een paar van zijn prak-  
tisch-kerkelijke geschriften vastgesteld, dat Staudenmaier zonder meer van de ver-  
onderstelde aantasting van één niveau van het 'christelijke bouwwerk van de we-  
reld' kan besluiten tot een totale aantasting. Zodat hij daarmee bijvoorbeeld het  
negatieve oordeel van de traditionele kleine burgerij over de 'Unterschichten'  
kan ondersteunen. Indien de basis van een dergelijke redenering in de leer van de  
mens als beeld Gods ligt, dus in een onderdeel, dat gewoonlijk tot de zuivere the-  
ologie wordt gerekend, dan heeft men een illustratie voor ogen van een functie,  
die de theologie de facto kan vervullen. Namelijk een ondersteuning en indirect

een rechtvaardiging te zijn van de eigen positie van de theoloog in de klassenstrijd.

De mens is voor Staudenmaier een eenheid van lichaam en geest. In de geest liggen echter de leidende principes van de mens, het lichaam is daar een orgaan van. En aangezien God geest is, localiseert hij het beeld-Gods-zijn van de mens in de menselijke geest<sup>199</sup>. Hij identificeert het geest-zijn en het beeld-Gods-zijn. De krachten, welke het beeld Gods in de mens constitueren, zijn tegelijk de krachten, die het natuurlijke, geschapen wezen van de menselijke geest uitmaken<sup>200</sup>. Op grond van bewijsplaatsen uit bijbel en kerkvaders bepaalt Staudenmaier dan de krachten van het beeld Gods in de mens achtereenvolgens als de kracht van verstand en rede, als de kracht van de vrije wil, en als de kracht van het gevoel<sup>201</sup>. Zij zijn bij de schepping, dus van oorsprong af door God in de mens geplaatst. Maar deze krachten zijn tegelijkertijd meer dan alleen gegeven krachten. Naar de natuurlijke zijde van de mens gezien, zijn de kracht van verstand en rede en de kracht van de wil ook natuurlijke vermogens van de mens. Elk mens heeft van nature het vermogen om de concrete empirische werkelijkheid te leren kennen. En dat betekent voor Staudenmaier, dat de menselijke geest het vermogen heeft om via de stadia van zintuiglijke waarneming, voorstelling, abstractie, reflectie, begrip, oordeel, conclusie tot de diepste grond van het zijnde te komen. En die diepste grond is de goddelijke idee, waarin niet slechts de oorsprong, maar ook de energie en de bestemming van de dingen gekend wordt<sup>202</sup>. En de kracht van de vrije wil schenkt de mens het natuurlijk vermogen om conform de kennis van de goddelijke idee een vrije keuze te maken en dienovereenkomstig te handelen<sup>203</sup>. De kracht van het gevoel is bij dit alles het element, waarin datgene wat naar waarheid gekend en naar goedheid gewild wordt, in een onmiddellijke eenheid verbonden zijn. Het gevoel is zo feitelijk het eerste en het diepste, de intuïtieve aankondiging van wat oorsprong, wezen en bestemming van de mens is<sup>204</sup>.

En met dat woord 'bestemming' is aangeduid, wat de krachten naast natuurlijke vermogens van de mens nog meer zijn. De termen 'kracht' en 'vermogen' bevatten voor Staudenmaier telkens ook de betekenis van 'ontwikkeling naar' en 'dispositie tot' een bepaalde toestand. Met het wezen van de eindige geest is volgens hem uberhaupt de gedachte van de ontwikkeling, van de dynamiek verbonden. Het beginpunt wordt door hem aangeduid als het door God in het substantiele zijn geplaatste oorzakelijk principe (dúnamis, vis, potentia) en het eindpunt als de voltooiing van de mens door zelfverwerkelijking overeenkomstig de idee van de mens<sup>205</sup>. Staudenmaier wil zo met zijn leer van de mens als beeld Gods niet alleen de oorspronkelijke toestand van de mens denken, maar ook het in die oorspronkelijke toestand geïmplementeerde doel, alsmede de activiteit, waardoor de mens dat doel kan bereiken. Daarom ook veronderstelt hij, dat al onmiddellijk in de door God geschonken krachten de drang ligt tot ontwikkeling en vervolmaking van die krachten<sup>206</sup>. Het

beeld-Gods-zijn betekent daarmee voor de mens tegelijk 'Sein' en 'Sollen',<sup>207</sup>.

De termen nu, waarin Staudenmaier het dynamisch karakter van de mens bij voorkeur uitdrukt, zijn de bijbelse termen beeld en gelijkenis. Met een beroep op een groot aantal kerkvaders geeft hij als zijn overtuiging aan, dat met de term 'beeld' in Gen. 1:26 de door de zonde niet aan te tasten geestelijke dispositie wordt aangeduid<sup>208</sup>. Voor alle duidelijkheid: met het adjectief 'geestelijk' wordt dus niet op zo iets als een spirituele gezindheid gedoeld, maar op het geheel aan cognitieve, volitieve en affectieve vermogens, waarover de mens in potentie en van nature beschikt. Maar in de dispositie worden naast de potentiële vermogens ook de weg en het doel voorgetekend, welke God in de oorspronkelijke idee van de mens heeft vastgelegd en welke de mens via vrije ontplooiing van zijn geestesgaven dient te bewandelen en te bereiken. De term 'gelijkenis' in Gen. 1:26 duidt dan de actualisatie van het beeld, het gerealiseerde beeld aan, dat juist wel door de zonde aantastbaar en dus verliesbaar is. Of eigenlijk beter: gelijkenis duidt zowel de beweging van het zich realiseren van het beeld Gods aan, als de toestand van het gerealiseerde beeld. Want het begrip 'gelijkenis' heeft net zo als dat bij het begrip 'beeld' het geval is, een dynamisch karakter.

Men dient zich bij alle uitspraken van Staudenmaier over de mens als beeld Gods te realiseren, dat hij weliswaar primair over de religieuze grondslag en de religieuze bestemming van de mens spreekt, maar dat hij secundair wel degelijk ook de aard van de bewegingen van de mens in het niet-direct religieuze, natuurlijke gebied intendeert<sup>209</sup>. Eén van de bijzondere en voor ons belangrijke kenmerken van zijn antropologie is nu, dat hij oorsprong, richting en bestemming van de natuurlijke menselijke vermogens, dus van ons kennen, ons willen en ons voelen in niet-direct religieuze zin, in onmiddellijk verband brengt met de natuurlijke tendens in het menselijk wezen naar de Godheid en naar de religie toe<sup>210</sup>.

Met het beeld-Gods-zijn in de mens en met de daarmee gegeven dynamiek in de menselijke geest, is namelijk de tendens naar de Godheid gegeven. De afbeelding trekt als het ware naar het oorspronkelijke model ('Urbild') toe. Maar er is meer dan alleen de ponering van de natuurlijke beweging van afbeelding naar oorspronkelijk model. De natuurlijke tendens naar de Godheid is ten diepste de resultante van twee bewegingen. Van Gods beweging in de schepping naar de mens toe, tijdens welke beweging in de mens de natuurlijke bestemming van de zedelijk-religieuze eenheid met God gelegd wordt. En van de beweging van de mens, die aan die natuurlijke bestemming gehoorzaamt, en diensengevolge zich in vrijheid op God richt.

Over al deze zaken zou veel meer te zeggen zijn, maar op het moment is voor ons alleen het verband tussen de natuurlijke vermogens van de mens en de religie interessant. Staudenmaier heeft een dogmatisch-theologische interesse. Hij doet om die reden vrijwel geen uitspraken over de kentheoretische of psychologische inhoud van de activiteiten van de menselijke geest, dus van het kennen, het wil-

len en het voelen Maar wat hij wel doet, is aangeven, dat de natuurlijke menselijke krachten, ook geabstraheerd van elke religieuze bestemming, alleen in potentie gegeven zijn, en in zichzelf een drang tot uitbouw en vervolmaking bezitten. En diezelfde drang nu, is voor hem identiek met de religieuze drang naar de Godheid toe, een drang, die in elk mens als geboren theïst aanwezig is<sup>211</sup>. De op het eerste gezicht niet-direct religieuze activiteiten van de menselijke geest zijn begrepen in een proces, waarvan de richting aangegeven wordt door het doel van het proces. En dat doel is de religie, dat is de bewuste (parallel aan het kennen), vrije (parallel aan het willen) en levende (parallel aan het voelen) gemeenschap van de menselijke persoon met God<sup>212</sup>.

Staudenmaier kan als christelijk theoloog natuurlijk niet menen, dat alleen het steeds uitbreidende en naar perfectie strevende gebruik van de natuurlijke menselijke vermogens de mens tot religie, tot gemeenschap met God voert. Daarvoor moet volgens hem het hele ontwikkelingsproces van de menselijke geest niet slechts vanuit de natuurlijke, maar ook vanuit de vanaf het begin aanwezige bovennatuurlijke zijde bekeken worden<sup>213</sup>. Het proces van vervolmaking van de natuurlijke geestelijke vermogens kan alleen begrepen worden, indien men verdisconteert, dat vanaf het begin een goddelijke impuls aan het geheel ten grondslag ligt. Daarover en over de werking van de bovennatuurlijke genade bij de religieuze voltooiing van het gehele proces behoeft nu niet gesproken te worden. Het gegeven van de blijvende noodzaak van de goddelijke impuls bij het gebruik van de natuurlijke vermogens, kan hier alleen dienen als aanwijzing voor de omstandigheid, dat religie niet slechts doel, maar ook van oorsprong af principe van de ontwikkeling en vervolmaking van die vermogens is. Een uitdrukking daarvan is te vinden in Staudenmaiers overtuiging, dat het filosofisch-transcendentale principe, oftewel het 'principium rationis sufficientis', dat in elk mens de mogelijkheid en de drang aangeeft om naar de diepste grond van al het zijnde te zoeken, wezenlijk in het religieus principe gegrondvest is<sup>214</sup>. Alleen omdat wij door de ene God geschapen zijn, en van het begin af in een wezenlijke relatie tot God staan, alleen daarom is in ons het principe aanwezig, volgens hetwelke wij in de geleidelijke ontwikkeling van onze natuurlijke vermogens naar een laatste grond van alles zoeken. 'De mens is de rede ... gegeven, omdat hij voor alles tot religie ... georganiseerd is'<sup>215</sup>.

Om de draagwijdte van Staudenmaiers leer van de mens als beeld Gods te beseffen, moeten we ons nu nog drie dingen voor ogen houden. In de eerste plaats, dat hij, zo zagen we reeds, over de mens in termen van ontwikkeling denkt. Religiositeit en geestelijke vermogens dienen gelijkop ontwikkeld en geperfectioneerd te worden. Terzijde merk ik nog even op, dat die ontwikkeling niet een lineair, maar een circulair karakter heeft. De menselijke geest moet door ontwikkeling terug naar God, die hem het bestaan heeft geschonken 'er soll zuruck, woher er gekommen'<sup>216</sup>. In de tweede plaats moeten we weten, dat de tendens naar de Godheid zich niet

slechts in het geheel van de menselijke vermogens manifesteert, maar ook in de ontwikkeling en de drang naar perfectionering van de afzonderlijke vermogens<sup>217</sup>. En in de derde plaats is het uiterst belangrijk om te weten, dat ofschoon de afzonderlijke vermogens op zichzelf gezien zelfstandig zijn, zij voor wat hun werking betreft, in een intrinsieke samenhang staan. Door de verdieping van het gevoel, dat in alles het eerste en het diepste is, en waarin grond en doel van de werkelijkheid aangekondigd wordt, gaat het denken tot het willen (en handelen) en het willen tot het denken over<sup>218</sup>. Alles is in de menselijke geest één leven, een substantie en één wezen<sup>219</sup>.

Nu pas is er genoeg materiaal verzameld om te zien wat de zin is van deze uiteenzetting over een onderdeel van Staudenmaiers theologische antropologie. Nu is hopelijk duidelijk geworden, dat de theologische basis van de gedachte, dat alle aspecten van het menselijke in de fundering op het religieuze aspect intrinsiek verbonden zijn, te vinden is in zijn leer van de mens als beeld Gods. Die leer impliceert, dat in de mate, waarin de religiositeit toeneemt, ook het menselijk kenvermogen toeneemt, en daarmee tevens de kennis vergroot van de mens zelf, van de wereld en van God (de drie objecten van het kennen). En in dezelfde mate neemt het vermogen toe van de wil om in vrijheid en overeenkomstig de ware wetten en normen van de werkelijkheid te handelen. Naarmate de religiositeit groeit, komt de mens dichterbij de intellectuele en zedelijke perfectie. Die leer impliceert vervolgens ook, dat indien één van de vermogens van de geest zich geleidelijk aan ontplooit, tevens de andere vermogens zich zullen ontplooiën en ook logischerwijs de religiositeit zal toenemen. En ook is natuurlijk het omgekeerde het geval een laag niveau van de religie, of het verdwijnen ervan zal ook de vermogens van de geest doen afnemen. En ook geldt, dat een laag ontwikkelingsniveau met zekerheid naar een laag religieus niveau verwijst. Om deze redenen kan Staudenmaier dan ook de wildheid van de natuurvolken, het lage niveau van hun religie en het nagenoeg ontbreken van 'Bildung' in de breedste zin van het woord, als uitwisselbare en met noodzakelijkheid uit elkaar voortvloeiende vanzelfsprekendheden beschouwen<sup>220</sup>. En om dezelfde redenen kan hij het gebrek aan religie bij de 'Unterschichten', hun zedeloosheid en hun ellendig lot met elkaar in verband brengen.

Met de laatste opmerking zijn we terug bij datgene wat het eigenlijk doel van deze paragraaf is Staudenmaiers sociale positie. Opdat de lezer niet de hoofdlijn van de paragraaf uit het oog verliest, noem ik nog even de belangrijkste punten van die hoofdlijn. Eerst werd vastgesteld, dat Staudenmaier sterk romantiserend een uiterst idealistisch beeld van de voor-industriële samenleving schetst. Een beeld, dat in grote trekken overeenkomt met het beeld, dat de traditionele klassen van het verleden en van hun eigen sociale wereld hebben. Voor Staudenmaier behoort bij dit beeld ook, dat de armen en geringen in de harmonie van de standenordering een plaats hebben. Toen werd geconstateerd, dat Staudenmaier ook het negatieve oordeel

van de traditionele kleine burgerij over de 'Unterschichten' onderschreef. De verklaring voor deze schijnbare tegenspraak moet gezocht worden in het feit, dat in de sociale werkelijkheid een groot deel van de 'Unterschichten' al los van de christelijk gedefinieerde maatschappelijke orde is komen te staan, en in de omstandigheid, dat Staudenmaier zelf alleen die delen van de 'Unterschichten' op positieve wijze benadert, die hun ondergeschikte plaats in de christelijke standenordering kennen. Dat leidde voort tot een uiteenzetting over de mogelijkhedenvoorwaarden, waaronder hij elke groep, die zijns inziens niet in de christelijke standenordering past, negatief kan benaderen. Het denken over de historische werkelijkheid als beheerst door twee principes, de herleiding van concrete tegenstellingen tot een tegenspraak van goede en kwade gezindheid, en bovenal de in de theologische antropologie gefundeerde visie op het intrinsieke verband tussen het religieuze aspect en alle overige aspecten, waren die mogelijkhedenvoorwaarden. Impliciet werd duidelijk, dat voor Staudenmaier het christendom niet alleen het zuiver religieuze principe biedt, maar ook het principe van het gehele sociale, politieke, culturele en individuele leven. Elke groep, elk persoon of elk verschijnsel, waardoor volgens hem een of meer aspecten van het 'christelijk wereldgebouw' of van het christelijk individu wordt bedreigd, is tegelijk een bedreiging van Staudenmaiers voorstelling van zijn gehele wereld.

Ik wijs er nog even op, dat hierboven met opzet over voorwaarden in Staudenmaiers praktische en theologische geschriften wordt gesproken. Dat komt, omdat de vraagstelling in deze paragraaf een sociaal-historische en geen theologische is. Doel is de verheldering van Staudenmaiers sociale positie. Een van de componenten van die positie is de eigen standpuntbepaling. Feitelijk hebben we nu gezien, hoe enkele geschiedfilosofische en theologische overtuigingen die eigen standpuntbepaling kunnen ondersteunen. Binnen het kader van de sociaal-historische vraagstelling betekent het een en ander, dat we niet een direct verband tussen sociale standpuntbepaling en theologische overtuigingen kunnen leggen. Want dat zou betekenen, dat we beide op een niveau zouden plaatsen. Zo mogen we op het moment niet concluderen tot een causaal verband tussen de sociale standpuntbepaling en de theologische overtuigingen. Ook zou het al te ver gaan om van een weerspiegeling van de eerste en de tweede te spreken. Vooralsnog is er niets anders te constateren, dan dat de theologische overtuigingen voorwaardescheppend functioneren bij Staudenmaiers eigen sociale standpuntbepaling. En waar vervolgens dan blijkt uit Staudenmaiers uitspraken, dat hij werkelijk een aantal opvattingen van de traditionele klassen deelt, dat nu moet vooralsnog op het conto geschreven worden van het feit, dat ook Staudenmaier opgenomen is in de werkelijkheid van de klassenstrijd.

In dit deel van deze paragraaf wordt dus vanuit een primair sociaal-historische scopus ook de theologie meegenomen. In de volgende paragrafen zal de scopus primair theologiehistorisch zijn. En we zullen dan kunnen zien, dat Staudenmaiers the-



ologie uit haarzelf verwijst naar een bepaalde vorm van kerkpolitiek, daardoor naar een segment van de klassenstrijd en in laatste instantie dan toch ook weer naar zijn sociale positie.

Maar daar ben ik nog niet aan toe. Eerst moet nog dit deel van deze paragraaf afgerond worden.

Tot dusver is Staudenmaiers geworteldheid in de traditionele klassen met name ter sprake gekomen door enig accent te leggen op zijn houding jegens de 'Unterschichten'. Maar ondertussen zijn toch al een paar andere elementen genoemd. Zo is even aangestipt, dat hij tegen het einde van de jaren veertig meent, dat de wereld voor de afgrond staat. Het laatste deel van 'Zum religiösen Frieden der Zukunft' wordt getekend door een welhaast apocalyptische ondergangsstemming. In een breder sociaal perspectief bezien, is die stemming echter niet uniek. Ook bijvoorbeeld de handwerksmeesters laten in die tijd in petitie's, pamfletten, adressen en velerlei andere vormen weten, dat de tijd door onzekerheid, onrust en angst beheerst wordt en dat de chaos op aanbreken staat<sup>221</sup>. Ook bij hen het hameren op het zedelijk verval<sup>222</sup>. En heel significant bij de handwerksmeesters vindt men de 'diagnose', dat vanaf de Franse revolutie en het veld winnen van de leer van het liberaal individualisme, de mensen steeds meer beheerst worden door de lust tot vernietiging en door de hebzucht. Egoïsme, zelfzucht en eigenliefde zijn volgens hen de drijfveren van het menselijk gedrag geworden. De handwerksmeesters denken bij de oorzaak hiervan natuurlijk in de eerste plaats aan het voortgaande proces van economische liberalisering (men de zich steeds verder uitbreidende 'Gewerbe-freiheit'). Maar het daarmee gegeven verval van wat hier de traditionele kleine burgerij genoemd wordt, zal volgens hen uitstralen naar alle sectoren van de samenleving. De natuurlijke, op orde en regelmaat gebaseerde verhoudingen van de standenmaatschappij, de cultuur, het politieke leven en zeker ook de religie zal in chaos ten ondergaan. Men zou kunnen zeggen, dat Staudenmaier ten aanzien van deze totaliserende visie op de tijd een verschuiving aanbrengt: dezelfde processen worden nu niet vanuit een economische, maar vanuit een religieuze optiek bezien. De zedelijke en maatschappelijke processen zijn bij hem niets anders dan de hoogtenpunten van de manifestaties van het anti-christelijk principe. Het egoïsme, waarover de handwerksmeesters spreken, is ten diepste de zonde, de opstand van het individu tegen God.

Bij Staudenmaier in zijn latere werk kan men ook de twee belangrijkste tegenstanders van de handwerksmeesters vinden: de bureaucratie én de groep, die nog niet in zijn vroegere werk genoemd wordt, de ontwikkelde bourgeoisie<sup>223</sup>. Maar in beide gevallen is er ook een zekere verschuiving van de optiek. Waar de handwerksmeesters de bureaucratie vooral als de draagster van de economische liberalisering zien, daar ziet Staudenmaier de bureaucratie als draagster van het 'Staatskirchentum'<sup>224</sup>. Daarop kom ik in de volgende paragraaf nog terug. En waar de handwerks-

meesters in de nieuwe intelligentsia tezamen met de geldaristocratie als de ijver-aars voor de liberalisering van de economische wetgeving zien<sup>225</sup>, daar ziet Staudenmaier hen als de verspreiders van het anti-christelijke principe<sup>226</sup>. In het voetspoor van Edmund Burke verfoeit hij hen vooral omdat zij een nieuw verschijnsel, namelijk de publieke opinie trachten te vormen en te beheersen<sup>227</sup>. Zij zijn daarin voor hem een teken van de algemene tendens om alles in het onbepaalde te doen veranderen. Dat wil zeggen om elk vast principe tot object van discussie en polemiek te laten worden, waarmee uiteindelijk alles in 'blosse Meinung' getransformeerd wordt<sup>228</sup>.

Bovenstaande gegevens lijken er dus op te wijzen, dat Staudenmaier zich nauw met de traditionele klassen verbonden weet. Toch moeten we hier voorzichtig zijn. Vermeld is al, dat hij de leidende groepering van de traditionele klassen, dat is de adel, niet noemt. Bovendien hij is zelf vanzelfsprekend geen boer en geen handwerksman. Maar hij maakt deel uit van de kleine kring van academische theologen. Die zouden volgens de theorie te rekenen zijn tot de meest esoterische kring organische intellectuelen van deze klassen. Enerzijds behoren ze immers zelf tot de clerus, maar anderzijds vormen ze daarbinnen een kring, die verder af staat van de klasse-praktijk dan de meerderheid van de clerus. Waardoor logischerwijs de mogelijkheid, dat op ideeel gebied de graduele dislocaties toenemen, groter wordt<sup>229</sup>. Een aanduiding van die graduele dislocaties hebben we zojuist gezien. Staudenmaier hanteert anders dan bijvoorbeeld de kern van de kleine burgerij, de handwerkslieden, niet een primair economische, maar een primair religieuze optiek. Bovendien plaatst hij de negatieve maatschappelijke verschijnselen, die de traditionele middenklassen waarnemen, in een groter historisch verband.

Maar er is nog meer. Indien men nagaat welk ordeningsprincipe Staudenmaier hanteert bij zijn beeld van de standenmaatschappij, en indien men zich afvraagt over welk funderingsprincipe het eigenlijk gaat, dan zal blijken, dat hij op basis van theologische premissen een standpunt inneemt, dat weliswaar niet strijdig is met dat van de traditionele klassen, maar dat vermoedelijk toch meer overeenkomt met de specifieke belangen van kerk, clerici en academische theologen. Dit oordeel vereist natuurlijk enige uitleg. Eerst de opmerkingen over het ordeningsprincipe voor Staudenmaiers standenmaatschappij.

Dit ordeningsprincipe is een uitvloeisel van de theologische gedachte, dat God de wereld geschapen heeft omwille van de geest, en dat het ware leven van de geest het leven in de ideeën is<sup>230</sup>. De geest met zijn ingeschapen idee van God en met zijn vermogens van het kennen, het willen en het voelen is hier op aarde het hoogste wat er is<sup>231</sup>. De ideeën zijn globaal gezien te beschouwen als de door God geschapen essenties van alle dingen en mensen, waarin bevat liggen zowel het oorspronkelijk beeld ('Urbild'), het exemplarisch na te volgen beeld ('Musterbild'),

als de norm en wet, overeenkomstig welke dingen en mensen zich in het geheel van het universum ordenen<sup>232</sup>.

Met deze gedachten op de achtergrond, onderscheidt Staudenmaier twee standen, of eigenlijk beter twee groepen van standen<sup>233</sup>. Een eerste en hogere groep, van welke Staudenmaier meent, dat zij van nature en van godswege opgedragen is om de waarachtig geestelijke wereld conform de haar toevertrouwde ideeën te verwerkelijken. En een tweede en lagere groep, die er toe bestemd is om de opvoeding, de sturing en de leiding van de eerste groep van standen te accepteren. In deze indeling van groepen van standen, komt eigenlijk het ordeningsprincipe al naar voren: een stand neemt in betekenis toe, naarmate hij meer 'geestelijk' is en zich meer bezig houdt met de eeuwige ideeën, die God aan alles ten grondslag heeft gelegd.

Dit ordeningsprincipe herhaalt zich ook binnen de vier standen, die volgens Staudenmaier al vanaf zijn vroegste werk de eerste en hogere groep uitmaken<sup>234</sup>. In zijn 'Pragmatismus der Geistesgaben' (1828, 1835<sup>2</sup>) ontvouwt hij de gedachte, dat de geest van God zich door specifieke gaven in het menselijk individu openbaart. Op grond van de bijbel en op grond van de christelijke wereldbeschouwing meent hij vervolgens die gaven te kunnen classificeren als wetenschap, recht (wetgeving, staat), kunst en priesterschap<sup>235</sup>. Die classificatie geeft tevens de vier standen van de eerste en hogere groep aan. Het voor ons interessante punt is nu, dat elk van de eerste drie standen in zijn specifieke werkzaamheid naar het priesterschap verwijst. In de wetenschap - dat is voor Staudenmaier de filosofie als de discipline, die alle wijzen van menselijk kennen in hun eenheid begrijpt - gaat het uiteindelijk om het kennen van de wereld naar de waarheid, dat wil zeggen om het kennen van de dingen, zoals ze naar hun idee en dus conform Gods oorspronkelijke bedoelingen zijn. Het wetenschappelijk kennen streeft zo naar de opheffing van de scheiding tussen het kennen van de wereld vanuit het goddelijke en het in vele disciplines versplinterde zuiver menselijk kennen. Hoogtepunt is wanneer dit alles gebeurt in een voortdurend uitgaan van en herleiden tot Christus, de sleutel voor het begrip van de wereldgeschiedenis. Wetenschap komt van en leidt tot religie.

Dezelfde gedachtenstructuur gaat op voor het recht. De stand van mensen, die tot wetgeving en tot het bestuur van de staat geroepen zijn, houdt zich weliswaar bezig met uiterlijke levensverhoudingen, maar gerechtigheid en humaniteit zijn gefundeerd in Gods wil. En de aardse majesteit, waarmee de vorst bekleed is, dient een afbeelding te zijn van de goddelijke majesteit. De staat is een van Godswege ingesteld instituut en dient zich dan ook religieus te begrijpen. Dat wil zeggen: gericht te zijn op verwerkelijking van aardse verhoudingen, die overeenkomen met de verhoudingen in het Rijk Gods.

De stand van hen, die tot de kunst geroepen zijn, is zo mogelijk nog meer verbonden met datgene, waarom het in de religie gaat. De kunstenaar, in zijn werkzaamheid bezielde door een goddelijke vonk, brengt in het eindige het oneindige,

in het aardse de goddelijke vorm van het aardse ten aanschouwen.

In die bewegingen binnen wetenschap, recht en kunst gaat het ten diepste om datgene waar het ook in het christendom om gaat: om de verzoening van alle tegen-spraken, dat is voor Staudenmaier: om de eeuwige verlossing. In zekere zin zijn zijn wetenschap, recht en kunst niets anders dan in de tijd losgeraakte delen van het priesterschap. In het priesterlijk leven ligt dan ook het middelpunt van het leven van hen, die tot wetenschap, recht of kunst geroepen zijn. Want het priesterschap is bij uitstek het beroep, waarin het leven in al zijn diepste verhoudingen en relaties vanuit het goddelijk licht voor de gelovigen geduid en verhelderd wordt.

Binnen de stand van de clerici is nogmaals de werking van het ordeningsprincipe waar te nemen. Dat blijkt vooral waar Staudenmaier een zeer grote waarde toekent aan de theologen, aan de esoterische kring waartoe hij zelf behoort dus. Als geleerden en leraren hebben zij bij uitstek het vermogen om in de veelheid aan verschijnselen de goddelijke ideeën op te sporen<sup>236</sup>. In het organisch geheel, dat de clerici vormen, komen zij direct na de opvolgers der apostelen, na de bisschoppen dus. De bisschoppen voltrekken en representeren de eenheid van het gelovige volk, zij verlenen door wijding het priesterschap en hebben de leiding over de priesters<sup>236a</sup>. Maar het is vooral door de werkzaamheid van de theologen als leraren van de kerk, dat de gelovigen door de clerus bij de christelijke waarheid gehouden kunnen worden<sup>237</sup>. De theologen kunnen dan ook het algemene orgaan genoemd worden, waardoor de aan al het eindige inherente beweging naar de hogere wereld en de eeuwige orde vorm krijgt<sup>238</sup>.

Dat voor wat de eerste en hogere groep van standen betreft. De tweede en lagere groep is op de materiële behoeften en niet op de geestelijke behoeften gericht<sup>239</sup>. Deze groep (handel, nijverheid, landbouw) is weliswaar noodzakelijk in de zin van onontbeerlijk, maar dan toch alleen in de ondergeschikte positie aan de eerste groep. Die ondergeschiktheid blijkt ook uit het feit, dat het geestelijk leven van de mensen uit deze groep niet een eigen status heeft, maar als een afbeelding van wetenschap, recht, kunst en priesterschap beschouwd moet worden<sup>240</sup>.

Tot zover de opmerkingen over het ordeningsprincipe. Nu nog iets over het funderingsprincipe. In het beeld van de middeleeuwse standenmaatschappij vormen 'Grundherrschaft' en 'Geblütsrecht' de principes waarop standen gebouwd zijn<sup>241</sup>. Duidelijk is nu al, dat 'Grundherrschaft' voor Staudenmaier niet een beslissend principe kan zijn. Niet het bezit van grond, en dus ook niet het daarop gebaseerde bezit van sociale status en politieke macht, maar het bezit van 'geest' is het principe, waarop de standenordening gebouwd is. En ook het 'Geblütsrecht' kan voor hem geen geldigheid als principe hebben. 'Geblütsrecht' betekent, dat de standen geboortestanden zijn. We zagen echter al, dat Staudenmaier over beroepsstanden spreekt. En dat is niet toevallig, want één van zijn meest centrale theo-

logisch-antropologische thema's, namelijk dat van de menselijke vrijheid, sluit geboortestanden uit. Ik moet hier natuurlijk even op ingaan.

Vooraf dienen we ons nog even te realiseren, dat het beroep en de bij ieder behorende stand direct verbonden zijn met Staudenmaiers leer van de gaven des Geestes. Het individu, dat zijn gaven ontplooit en dat dus op basis van het charisma trouw zijn beroep uitoefent, werkt daarom volgens hem mee aan de uitbreiding en groei van de door de Heilige Geest geleide gemeenschap. Beroepsarbeid betekent opbouw van het Rijk Gods, innerlijke groei van de kerk van Christus<sup>242</sup>. Theologisch-antropologische uitspraken hebben zo directe consequenties voor uitspraken over beroepsarbeid en dus ook over standen.

Door Staudenmaiers hele werk heen klinkt de overtuiging, dat met de gaven des Geestes in de mens de natuurlijke krachten van o.m. verstand en rede en van de wil gegeven zijn. En met de wil is ook de menselijke vrijheid gegeven. Nu onderscheidt hij twee soorten, of liever twee stadia van vrijheid: vrijheid als vermogen tot kiezen en vrijheid als toestand. Over die laatste soort vrijheid behoeft hier bijna niet gesproken te worden. Ze duidt de toestand van geestelijke, intellectuele en zedelijke voltooiing aan, waarin de mens, bevrijd van de slavernij van de zonde, innerlijk geheiligd, in gemeenschap met God en uit God leeft<sup>243</sup>. Deze ideale toestand is het doel, dat door God aan de mens wezenlijk is voorgetekend. En dat betekent, dat dit doel vanaf het begin van de schepping door God in de idee van de mens als bestemming is ingeschapen.

En nu komt de eerste soort vrijheid in beeld. De ontwikkeling, die de mens in godwelgevallige richting naar het zojuist aangegeven doel maakt, wordt bepaald door de menselijke vrijheid, dat wil zeggen door het keuzevermogen<sup>244</sup>. Deze vrijheid is echter geen libertinistisch soort vrijheid. Dat kan ook niet, want vanuit het begrip van het feit, dat de schepping van de mens een schepping door de eeuwige God is, is de idee van de mens altijd al gerealiseerd<sup>245</sup>. Dit betekent, dat de bestemming, welke de mens door ontwikkeling dient te bereiken, naar de objectieve goddelijke zijde gezien al voltooid is, maar naar de subjectieve menselijke zijde gezien nog niet<sup>246</sup>. En door die subjectieve zijde wordt de vrijheid als vermogen tot kiezen aangeduid. Door het gebruik van die vrijheid dient de mens zich subjectief op te werken tot datgene, wat hij objectief, dat wil zeggen, vanuit Gods optiek, altijd al is<sup>247</sup>.

Met betrekking tot de leer van de oerstand van de mens - de positie van de mens voor de val - legt Staudenmaier dezelfde gedachte als volgt uit<sup>248</sup>. God heeft de mens bepaald als een wezen, dat door het samengaan van goddelijke genade en menselijke natuur, ten diepste is wat het is. Maar aangezien genade het meest vrije is, wat er kan bestaan, heeft God het werk van de vrijheid ten behoeve van de mens aan de vrijheid (van de mens) overgelaten. Daarom is naar menselijke zijde gezien, de oorspronkelijke mens een nog niet geheel voltooid wezen. In de oorspronkelijke

politieke vijanden identificeert als deze klassen Door hun sentimenten in een breed historisch en religieus theologisch kader te zetten, schept hij voor zichzelf als theoloog de mogelijkheden voorwaarde om hun oordelen te onderschrijven en werkt hij mee, zo mag aangenomen worden, aan de legitimering van hun oordeelen Maar anderzijds is ook duidelijk geworden, dat juist door die religieus-theologische legitimering iets gebeurt, waardoor sociaal gesproken het centrale perspectief niet dat van de massa van de traditionele klassen is, maar dat van de groep, die zich opwerpt als de organische intellectuelen van die klassen Dat is de clerus, en in het geval van Staudenmaier de meest esoterische kring daarvan, de groep van de academische theologen Het is immers gebleken, dat hij niet die traditionele klassen als kern van de samenleving wil gaan beschouwen (een opvatting, waarnaar die klassen in deze tijd zelf neigen<sup>257</sup>). Maar het ware middelpunt van de samenleving wordt gevormd door hen, die zich het meest met de geest bezig houden Dat zijn dus letterlijk de geestelijken Tevens is gebleken, dat Staudenmaier bij de vanzelfsprekende keuze voor de hiërarchische ordening van standen niet voor de reactionaire variant van het conservatisme kiest Hij verwerpt feitelijk het beginsel van de 'Grundherrschaft' en daarmee impliciet ook de gedachte van de wezenlijke verbondenheid aan de grond Net zoals hij het 'Geburtsrecht' en de gebondenheid aan natuurlijke verwantschapsrelaties verwerpt. Een positie, die meer de feitelijke praktijk van stand van de clerus uitdrukt, dan overeenkomt met de wens naar een door banden van traditie en geboorte gesloten standenmaatschappij<sup>258</sup>

Betekent het een en ander nu, dat het 'enerzijds' - geworteldheid in de traditionele klassen - tegenover het 'anderzijds' - keuze voor de centrale positie van de clerus - blijft staan? Het antwoord is nee Indien we denken aan wat in hoofdstuk III uiteengezet is over de verschuiving van de sociale tegenspraken, waarin de traditionele klassen gewikkeld zijn, naar de tegenspraken, waarin de clerus gewikkeld is, dan mag het mechanisme, dat zich bij Staudenmaier afspeelt als volgt geïnterpreteerd worden door primair de centrale betekenis van de clerus voorop te stellen, en door tegelijkertijd een aantal sentimenten en oerideeën van de traditionele klassen te onderschrijven, deelt hij aan die klassen a h w mee, dat keuze voor de clerus en dus ook voor de kerk ook hun problemen zal oplossen. Maar daarmee is feitelijk al een ander niveau dan het sociale aangestipt, namelijk dat van de kerkpolitiek Op dat niveau worden immers de belangen van clerus en kerk verwoord? Wanneer we in de volgende paragrafen naar de theologie van Staudenmaier zullen kijken zal die kerkpolitiek nog ter sprake komen

#### C Zijn religieus motief

Maar eerst moet nog een aspect van het antwoord op de vraag 'Wie is de theoloog Staudenmaier?' aan de orde komen Is in deel A van deze paragraaf door middel van een levensschets een inleiding gegeven op de figuur van Staudenmaier, en is deel B

mens ligt nog het 'Sollen' ingeschapen. In hem ligt a.h.w. de oorspronkelijke noodzaak tot de act van een vrije beslissing over het doel van het eigen leven besloten<sup>249</sup>. In een ieder ligt daarmee de mogelijkheid besloten om óf de weg naar het goede te gaan, dat is de weg naar de ontwikkeling van de eigen gaven overeenkomstig de door God in ieder geplaatste idee, óf de weg naar het kwade, dat is de weg tegen de eigen bestemming en de eigen idee in<sup>250</sup>. Maar bij dit alles blijft staan, dat wanneer de mens de weg naar het goede kiest, er niets aan het werk van Gods objectieve en genadevolle verwerkelijking van de mens toegevoegd kan worden. De mens kan slechts in het werk van God ingaan, het verstaan, het willen, het met vrijheid vervullen, maar er geen hogere waarde aan verlenen<sup>251</sup>.

Op de theologische problemen, die rijzen indien men de vraag naar de inhoud van de vrijheid bij Staudenmaier zou vragen, ga ik niet in. Voor het moment is het voldoende om gezien te hebben, dat vrijheid één van de fundamentele vermogens van de mens is<sup>252</sup>. De menselijke geest, aldus Staudenmaier, is het pas waardig geest genoemd te worden, wanneer de bron van zijn werkzaamheid in zichzelf ligt<sup>253</sup>. En dat laatste is de grond van de overtuiging, dat de mens bij de ontwikkeling van zijn gaven en dus ook bij zijn beroepsarbeid binnen een stand, door niets wat aan de geest vreemd is, gedwongen mag worden<sup>254</sup>. Elk mens moet vrij zijn eigen levensgedachte kunnen realiseren. Staudenmaier neemt vier verschijnselen waar, die daar tegenin gaan, één direct religieus en drie algemeen maatschappelijke verschijnselen. Het religieuze verschijnsel is dat van de zonde, in dit geval van een zodanig gebruik van de vrijheid, dat de mens tegen zijn eigen, door God gegeven levensgedachte, idee, ingaat, dat hij juist zich in onvrijheid aan iets anders bindt. Datzelfde gebeurt in wezen ook in de bedoelde maatschappelijke verschijnselen. Door het kastenstelsel in India (I) en door de slavernij worden mensen niet in hun beeld-zijn van God, niet als met vrijheid uitgeruste wezens beschouwd<sup>255</sup>. Maar vooral door de opvoeding gebeurt het hedentendage nog steeds, dat mensen onder de slavernij van een vreemde instantie komen te staan indien men er namelijk zonder meer van uitgaat, dat kinderen in het beroep van hun ouders moeten treden. Ieder kiest zijn eigen stand, poneert Staudenmaier nadrukkelijk<sup>256</sup>. Duidelijk is nu dus geworden, dat hij, voor zijn eigen zelfverstaan uitgaande van theologische premissen, het principe van geboorte moet verwerpen als funderingsprincipe van de maatschappelijke ordening in standen

Indien we nu deze uiteenzetting over het ordeningsprincipe en het funderingsprincipe van de standenordering combineren met wat deze paragraaf eerder heeft opgeleverd, dan laat dat de volgende conclusies toe. Enerzijds is het duidelijk, dat Staudenmaier geworteld is in de traditionele klassen. Dat blijkt onder meer uit zijn romanticisering van het boerenleven, uit het feit, dat hij tegenover de niet meer christelijk geïntegreerde 'Unterschichten' eenzelfde houding inneemt als de traditionele kleine burgerij én uit het feit, dat hij dezelfde soort sociale en

zijn sociale positie besproken, nu zal het gaan om zijn religieus motief als blijvende impuls van zijn theologisch werk. Het is natuurlijk riskant om van het motief te spreken wanneer het een heel theologisch leven van één auteur betreft. Toch meen ik, dat in het geval van Staudenmaier zo'n motief betrekkelijk gemakkelijk is op te sporen<sup>259</sup>. Dit laatste deel van deze paragraaf, maar ook de volgende twee paragrafen moeten dit bevestigen.

Dat ene motief kan gekarakteriseerd worden met de woorden: verlangen naar vrede. Allereerst direct religieuze vrede als produkt van de vereniging van de mens met God, maar vervolgens daarvan uitstralend, ook vrede in alle mogelijke verbanden, variërend van vrede op theologisch en filosofisch gebied, via binnenkerkelijke en confessionele tot sociale en politieke vrede.

Dat vrede in direct religieuze zin voor Staudenmaier een centraal begrip is, komt heel duidelijk uit in zijn 'Geist des Christentums' en in de paragrafen, waarmee hij in zijn 'Encyklopadie' het hoogtepunt van het christelijk leven beschrijft<sup>260</sup>. Bron van alle vrede, zo wordt daar telkens beklemtoond, is God. God openbaart zich bij uitstek als een God van vrede. En dat betekent, dat al datgene in de geschiedenis, dat van Zijn hand komt, sporen daarvan moet dragen. De beweging in de geschiedenis wordt volgens Staudenmaier gekarakteriseerd door de geloofsovertuiging, dat God niet slechts grond en bron van alles is - en in die zin is alles op de wereld tevens een algemene openbaring -, maar ook, dat God het doel en het einde is van al het menselijk zijn en leven<sup>261</sup>. Zodat hij kan zeggen, dat de vrede de wet is van alle dingen, datgene, waarnaar alles ten diepste streeft. En tevens volgt hieruit, dat overal, waar vrede is, daar is God, en omgekeerd, waar onvrede is, daar is God niet.

Voor wat de mens betreft, is de achterliggende gedachte de volgende. De eerste mens, levend in een geestelijke gemeenschap met God, bevond zich in een situatie van louter harmonie, harmonie met God, met zichzelf en met de wereld. Het was in zichzelf geen doodse, maar juist een uiterst levende situatie. God stelde de mens in staat zijn natuurlijke krachten van het kennen, willen en voelen optimaal te ontplooiën. En dat betekent bij Staudenmaier altijd God 'vermittelte' die natuurlijke krachten tot het hogere geestelijke kennen en tot het hogere geestelijke leven, dat is tot het kennen en handelen overeenkomstig de ideeën, dus overeenkomstig wezen en doel van alle dingen en mensen<sup>262</sup>. Die situatie van de oorspronkelijke mens werd gekarakteriseerd door eenheid. Al zijn krachten en vermogens zijn op één doel gericht, in zedelijk-religieus opzicht is er slechts een deugd, namelijk de deugd om de mens geheel als Gods gelijkenis te doen zijn<sup>263</sup>.

Maar de val verstoortte die harmonie. De zonde bewerkte in alle mogelijke opzichten tweespalt en versplintering tussen mens en God, tussen mens en wereld bovenal ook in de mens zelf<sup>264</sup>. Kennen en willen, willen en handelen komen in tegenspraak tot elkaar te staan. De menselijke geest wordt in beslag genomen door de telkens



wisselende gestalten van de dingen. De kracht van de wil raakt daardoor verlamd. De hartstochten en zinnelijke begeerten worden niet meer beteugeld<sup>265</sup>. Wanneer de innerlijke eenheid van alle krachten en vermogens versplinterd is, kunnen de driften van de mens zich verzelfstandigen, zichzelf zelfs organiseren, aaneenrijgen, waardoor de mens door ziekelijke neigingen ('Suchten') beheerst kan gaan worden. En net zoals dan de enkele mens door waanzin gegrepen wordt, zo kan ook de gehele mensheid uiteenvallen in groepen, die massaal door een allesbeheersende ziekelijke neiging bevangen zijn<sup>266</sup>.

Die door de zonde getekende situatie is voor Staudenmaier identiek met onrust, onvrede en wanorde<sup>267</sup>. Zowel in direct religieus, maar ook in zedelijk, sociaal en politiek opzicht<sup>268</sup>. Maar precies het feit, dat alle mensen volgens Staudenmaier een natuurlijke drang hebben naar het overwinnen van de onvrede en naar het bereiken van de vrede, geeft aan, dat de zonde niet de hele menselijke natuur verwoest heeft. Het beeld Gods in de mens is niet verwoest, maar slechts aangetast. De natuurlijke krachten en vermogens zijn niet opgeheven, maar alleen verzwakt<sup>269</sup>. En dat maakt, dat een ieder in zichzelf zowel de ervaring van disharmonie heeft, maar tegelijkertijd ook het verlangen naar vrede.

Hij drukt dit ook in een groot heilshistorisch verband uit<sup>270</sup>. In het heidendom leefde al het diepe gevoel van een oneindige heimwee naar iets beters, en tevens het besef, dat de tweespalt binnen het ongelukkige bewustzijn niet door eigen toedoen overwonnen kon worden. In het oudtestamentisch jodendom berustte dit gevoel en besef op een positieve goddelijke belofte. De vervulling daarvan is Christus. Het verlossingswerk van Christus is wezenlijk dat van herstel van de toestand van mens en wereld in de oerstand. Door Christus vindt de tweede schepping plaats<sup>271</sup>.

Op zijn christologie ga ik nu niet in. Van belang is hier alleen zijn waardering van de betekenis van Christus' verlossingswerk voor ons. Het werk van Jezus Christus - van de Godmens, zoals Staudenmaier vaak zegt - is voor ons de ontbinding van de ontzettende dissonantie binnen het geestelijk leven van de oude wereld, hetgeen resulteert in het herstel en de harmonie van het ene ware en goddelijke leven<sup>272</sup>. Doordat Christus' verlossingswerk, net zoals het gepreformeerd was in de geschiedenis vóór de historische Christus, daarna in de kerk wordt voortgezet, kan de mens in gemeenschap met Hem treden. En daardoor kunnen wij terugkeren in de verloren gemeenschap met God en wordt ons verscheurd menselijk wezen tot rust gebracht<sup>273</sup>. Christus is ons dan tot vrede geworden. Doordat in één beweging de verlossende beweging van het geheimenissvolle verband van het goddelijke en het menselijke door de gemeenschap met de Godmens in het menselijk bewustzijn binnentreedt, én de mens Christus navolgt door de beoefening van deugden als zachtmoedigheid en deemoed, worden alle hartstochten en daarmee tevens de dreigingen van de chaos bedwongen<sup>274</sup>. Vrede, rust en niet te vergeten orde treden dan in het individuele en collectieve bestaan binnen. Want voor Staudenmaier zijn vrede en orde welhaast

Zo is in heel Staudenmaiers werk telkens te beluisteren, dat waar gemeenschap met God in Christus is, daar heersen vrede en orde, en daar waar vrede en orde heersen, daar is gemeenschap met God. Het verlangen naar vrede, dat is op religieus terrein eerst het verlangen naar God, is onmiddellijk en intrinsiek verbonden met het verlangen naar vrede en orde op alle overige terreinen van het leven.

We doen Staudenmaier vermoedelijk geen geweld aan, indien we zijn verlangen naar rust, orde en vrede beschouwen als onlosmakelijk verbonden met zijn visie op zijn tijd. In het vorige deel van deze paragraaf zagen we al, dat hij vooral in de jaren veertig een uiterst negatieve kijk op de religieuze, zedelijke en sociale verhoudingen van zijn tijd heeft. De westerse wereld staat aan de rand van de afgrond. Op alle gebieden dreigen de principes van de chaos de overhand te verkrijgen. En aan de wortel van die dreigende chaos ligt de zonde. Want het werk van de zonde is verlies van de eenheid met God, versplintering van de menselijke vermogens, zelfstandiging en heerszucht van de hartstochten. En dat alles betekent op alle niveaus van het leven: wanorde (chaos), onrust en onvrede.

Indien we Staudenmaiers klemtoon op rust en orde zouden willen verklaren, dan is het eigenlijk niet te zeggen, waaraan we dan het primaat zouden moeten geven: aan een verondersteld zuiver religieus motief, dat theologisch gefundeerd en verwerkt wordt, of aan een verondersteld minder zuiver motief, dat veeleer ingegeven wordt door zijn van angst doortrokken waarneming van de werkelijkheid<sup>276</sup>. Een angst, die, zo weten we nu, niet vreemd is aan zijn geworteldheid in de traditionele klassen. Immers, voor Staudenmaier zelf bestaat de scheiding tussen het religieuze en de ervaring van de maatschappelijke werkelijkheid niet. Of liever: die scheiding mag niet bestaan. De maatschappelijke werkelijkheid wordt niet slechts religieus geduid als 'christelijk bouwwerk van de wereld', als zou dit één mogelijke duiding naast vele andere zijn. Maar zij wordt zo geduid, omdat de christelijke religie volgens Staudenmaier het fundament, het principe, dat alles bij elkaar houdt, en het doel ervan is.

Begrijpelijk zal dan ook zijn, dat Staudenmaiers verlangen naar vrede zich met name kan uitdrukken in het verlangen naar eenheid van de wereld. De zonde, die onrust en onvrede in de mens bewerkt, dringt onmiddellijk door in het maatschappelijk leven en zorgt daar voor 'Einheitslosigkeit' op alle gebieden van het leven<sup>277</sup>. Juist het feit, dat de eenheid van het 'christelijk wereldgebouw' verloren gaat, doordat duidelijk blijkt, dat het christelijk principe niet langer het beheersend principe op alle niveaus van het maatschappelijk leven is, betekent voor hem, dat chaos en onvrede op uitbreken staan. Het verlangen naar vrede, dat in hem zelf leeft, en waarvan hij meent, dat het in allen evenzeer aanwezig is, zet zich volgens hem om in een opgave, die in de boezem van de tijd zelf leeft. Het is de opgave tot het scheppen van eenheid en algemeenheid door grond en doel van alle ver-

houdingen in de wereld (opnieuw) te kerstenen 'De grootste opgave van de tijd is de volledige innerlijke en uiterlijke kerstening van de wereld, door deze ene opgave worden alle overige tegelijk opgelost. De wereld bereikt de hoogste trap van haar bestaan en haar bestemming, wanneer het christendom voor haar is de ene en algemene overtuiging, het ene en algemene geloof, het ene en algemene symbool, de ene en algemene moraal, de ene en algemene kerk en de ene en algemene wetgeving'<sup>278</sup>. Pas dan, wanneer die eenheid en algemeenheid op deze wereld aanwezig is, kan de vrede ervaren worden. Pas dan kan hier beneden al iets ervaren worden van de eeuwige vrede van God, die alle verstand te boven gaat (vgl. Phil. 4 7)<sup>279</sup>.

De vraag kan nu gesteld worden hoe dit religieus verlangen zich op theoretisch niveau in Staudenmaiers werk manifesteert. De laatste opmerkingen van deze paragraaf zullen aan de beantwoording van die vraag gewijd zijn. Tevens dienen ze om de overgang naar de volgende twee paragrafen aan te geven.

Staudenmaier stelt zich met zijn theoretisch werk geheel in dienst van de opgave, waarover zojuist gesproken is. En dan komt iets naar voren, dat op het eerste gezicht strijdig is met zijn religieus motief, maar dat het in werkelijkheid allerm minst is. Zijn verlangen naar vrede namelijk, en zijn beklemtoning van de daarin passende deugden als deemoed, zachtmoedigheid, afwijzing van polemieken en strijd, blijkt in zijn theoretische praxis een uiterst strijdbare houding in te houden. Uit zijn werk komt een bijzonder groot zedingsbewustzijn naar voren<sup>280</sup>. Want feitelijk rekent hij het tot zijn levenstaak om het belangrijkste element van de opgave tot (her)kerstening uit te gaan voeren. Tegenover alle pogingen van denkers om afbreuk te doen aan het christendom als grond en samenbindende factor van de gehele maatschappelijke werkelijkheid, wil hij niets minder dan het bewijs leveren, dat het christendom de absolute, enig werkelijke en reddende waarheid is<sup>281</sup>.

Met de term 'waarheid' doelt Staudenmaier hier niet in de eerste plaats op waarheid als overeenstemming van het begrip met het werkelijk zijn in de zin van overeenstemming van de menselijke voorstelling met het voorgestelde object. Hij doelt niet op wat de waarheid van het (menselijk) begrip genoemd kan worden<sup>282</sup>. Maar hij doelt hier op de waarheid, die voorwaarde is voor alle menselijke waarheidskennis. Het gaat om de absolute waarheid van het zijn. En dat betekent de waarheid, zoals die a. h. w. van God uit gezien, als schepper, onderhouder en voltooiër (verlosse) gedacht wordt. De wereld wordt daarin niet slechts gezien, zoals ze is, maar ook zoals ze in alle aspecten was en in de toekomst weer moet zijn. Voor de mens is deze absolute waarheid slechts te benaderen<sup>283</sup>. Want ze is feitelijk de volkomen, tot identiteit geworden overeenstemming tussen het goddelijk denken van het zijn en het zijn zelf, tussen begrip en werkelijkheid<sup>284</sup>.

Die identiteit tussen begrip en werkelijkheid noemt Staudenmaier veelal de idee, ook wel de goddelijke idee van de wereld. Over de ideeënleer van Staudenmaier zal

nog gesproken worden. Nu moeten alleen twee aspecten van de idee onthouden worden. Het eerste aspect is, dat de idee - de waarheid van het zijn - de idee van God over de wereld is. De ideeën zijn de gedachten van God over de eindige dingen<sup>285</sup>. Het tweede aspect is, dat de idee de grond is voor de systematische eenheid van de eindeloze veelheid aan ideeën van en in de dingen en mensen. De idee is het middel, waarmee Staudenmaier de wereld in haar eenheid en in haar gegrond-zijn in God wil gaan verklaren<sup>286</sup>.

Een notie van deze twee aspecten is nodig om het volgende te begrijpen. Een centrale, in veel variaties terugkerende gedachte achter de overtuiging, dat het christendom de absolute waarheid biedt, is, dat de wereld in haar eenheid - voorwaarde voor de ervaring van vrede - niet te verstaan is zonder het geloof, dat buiten de wereld in God grond, oorzaak en doel van diezelfde wereld ligt. De wereld kent in haarzelf geen bestand. Aan zichzelf overgelaten zouden de mensen slechts puur subjectieve, alleen voor zichzelf geldende waarheden kennen. Vandaar, dat Staudenmaier een waarheidsbegrip aanneemt, overeenkomstig welke de waarheid onafhankelijk is van het menselijk denkend subject<sup>287</sup>. Maar natuurlijk staat die absolute waarheid niet geheel los van de wereld. Het is tenslotte de waarheid over de wereld. Vandaar, dat de ideeën a.h.w. de middentermen vormen tussen aan de ene kant de absolute bron van de idee, van de waarheid, dat is dus God<sup>288</sup>, en aan de andere kant dingen en mensen in de wereld zelf. God als bron van de waarheid, ja zelf als hoogste waarheid vormt via de idee grond, oorzaak en doel van de wereld. Staudenmaier drukt dat alles zo uit: 'Want alles is slechts werkelijk, wanneer de idee - goddelijke idee is. Is de idee niet goddelijke idee, heeft God de wereld niet oorspronkelijk gedacht, dan is Hij ook niet de grond van de wereld. Is Hij niet de grond van de wereld, dan is Hij ook niet het doel en einde van de wereld: een wereld echter, die in God niet zowel grond als doel heeft, is een grondeloze en doellose wereld. Zijn de ideeën niet de gedachten van één God, doordringt God niet juist door de ideeën de hele wereld, bestuurt, leidt, geleidt en beheerst Hij de wereld niet door middel van de ideeën, ..., dan is er niet slechts geen ware God, geen ene, absolute, eerste en laatste, schepper-, oneindige, almachtige God, maar er bestaat ook ... geen wereld meer, geen wereld, die grond, bestemming en doel, waarheid, orde en eenheid zou hebben, met één woord, geen wereld, die een Rijk zou zijn, waarin grond, doel, bestemming, waarheid, wet, eenheid en orde is'<sup>289</sup>.

In de bepaling van de verhouding God - idee - wereld, zoals die hierboven is gepresenteerd, lijkt echter een zwaarwegend theologisch probleem te liggen. Want: enerzijds zijn de ideeën begrippen van God (gen. subj.). De gedachte ligt dan niet ver, dat de ideeën direct met het wezen van God verbonden zijn, ja zelfs tot het wezen van God behoren. Immers, de idee als eenheidspunt van alle ideeën, is de goddelijke waarheid en zal, naar men mag aannemen direct naar God als de hoog-

ste waarheid verwijzen. Ligt de conclusie nu niet voor de hand om God de idee der ideeën te noemen? Anderzijds zijn de ideeën de essenties van de dingen in de wereld. Betekent de combinatie van het 'enerzijds' en het 'anderzijds' nu niet simpelweg, dat Staudenmaier een pantheïst is?

Het zal duidelijk zijn, dat deze vraag, zo gesteld, door Staudenmaier zelf nooit bevestigend beantwoord kan worden. Integendeel, als christelijk theoloog beschouwt Staudenmaier zichzelf eenduidig als theïst. En het is zelfs goed mogelijk om zijn hele theologische en filosofische arbeid als een poging tot overwinning van het pantheïsme te zien<sup>290</sup>. Vanaf het begin van zijn werk is het hem duidelijk, dat het grote verschil tussen beide stelsels is, dat het pantheïsme universum en God zo nauw verbindt, dat het eindige een moment van het leven van God is, terwijl volgens het christelijke theïsme God het eeuwig absolute en de wereld het eindig afhankelijke is, waarbij het absolute het eindige niet nodig heeft voor zijn bestaan. En de grondslag bij al zijn filosofische strijd tegen het pantheïsme is volgens zijn eigen zelfverstaan daarbij theologisch: God is niet de idee der ideeën, maar de eeuwige persoonlijkheid, die de idee en het eindige schept als van hem afhankelijk, louter en alleen op grond van Zijn vrije wil<sup>291</sup>. Het pantheïsme loochent Gods persoonlijkheid, daarmee ook de positieve openbaring en elke mogelijkheid van grond, doel, bestemming, waarheid en orde in de wereld. Uiteindelijk brengt het daarmee de chaos in de wereld<sup>292</sup>. En met die laatste vaststelling zijn we terug bij datgene, waar dit laatste deel van deze paragraaf begonnen is: bij Staudenmaiers verlangen naar vrede, zich manifesterend in de strijd tegen de chaos. Voor hem betekent dat in de theorie voor alles strijd tegen het pantheïsme alleen wanneer het denken zich losmaakt van het pantheïsme en zich tot het christelijk theïsme wendt, zal de door onvrede geplaagde tijd de ware vrede vinden<sup>293</sup>.

De conclusie uit het bovenstaande mag zijn, dat Staudenmaiers religieuze motief, dat is zijn specifiek in zijn tijd en in zijn klasse passende streven naar vrede, zich in zijn theoretisch werk bovenal manifesteert als het streven naar een christelijk theïstisch systeem tegenover het pantheïsme. De ideeënleer zal in dat theïstisch systeem ongetwijfeld een centrale plaats innemen.

En deze conclusie geeft tevens aan, waarover de twee volgende paragrafen zullen handelen. In de volgende paragraaf zal dan ingegaan worden op de kritiek van Staudenmaier op wat zijns inziens het hoogtepunt van het pantheïsme is, namelijk de filosofie van Hegel. Is deze kritiek a.h.w. een negatieve manier om zijn eigen systeem te vestigen, in de laatste paragraaf zal de positieve manier, zijn eigen ideeënleer aan bod komen.

## 2. Staudenmaiers kritiek op Hegels theorie als kritiek op theorie en praxis van het bestaande 'Staatskirchentum'

In Staudenmaiers levenslange strijd met het pantheïsme speelt de ontmoeting met de filosofie van Hegel een centrale rol. 'Onze' theoloog reageerde aanvankelijk niet

slechts negatief-kritisch op Hegel. Integendeel. Aan de ene kant is het hem weliswaar al vroeg duidelijk, dat door de wijze waarop Hegel over God als het absolute denkt, deze het verwijt van pantheïsme niet kan ontwijken<sup>294</sup>. Hegel zou uitgaan van het denken als het eerste en oorspronkelijke, een denken, dat tezelfdertijd bron én object van de filosofie is. En het absolute zou niets anders zijn dan het proces dat bestaat in het telkenmale negeren van elk bijzonder stadium, waarin het relatieve, het eindige wordt gedacht. Zodat het absolute, oftewel God, feitelijk bestaat uit het opheffen van het bijzondere. Het absolute en het relatieve zijn daardoor op pantheïstische wijze verbonden. Maar dit oordeel, dat in 1832 wordt geveld, lijkt voor de vroege Staudenmaier nog een niet geïntendeerde consequentie van Hegels denken. Want aan de andere kant neemt hij bij Hegel tenminste een drietal elementen waar, die deze veeleer tot een christelijk denker maken, en die tot de formele kern van Staudenmaiers eigen denken gerekend kunnen worden<sup>295</sup>. Dat is in de eerste plaats het streven om filosofie en theologie, rede en geloof weer in een omvattend christelijk waarheidssysteem te verenigen. Dat is in de tweede plaats de poging om het absoluut stellen van het principe van subjectiviteit bij denkers als Kant, Jacobi en Fichte te overwinnen, en weer recht te geven aan de objectiviteit als datgene wat tegenover het menselijk subject ligt, teneinde bovenal de objectiviteit van God, Christus en kerk mogelijk te maken<sup>296</sup>. En dat is in de derde plaats de dialectische methode, waarin de negatie (de overgang van these naar antithese, naar synthese) de ziel van het denkproces is, en waardoor aangegeven wordt, dat alle dingen en alle denken daarover tezamen één groot geordend geheel vormen.

Het wonderlijke in Staudenmaiers ontwikkeling is nu, dat hij in de jaren veertig die zojuist genoemde elementen wel voor zijn eigen denken claimt, maar ze niet meer aanwezig ziet bij Hegel. De laatste verschijnt dan bijna uitsluitend in een negatief licht. Zijn systeem wordt dan gezien als het hoogtepunt en als de meest omvattende representatie van het pantheïsme<sup>297</sup>. Hegels logisch pantheïsme vernietigt volgens Staudenmaier juist geloof en theologie, het principe van subjectiviteit wordt juist door Hegel verabsoluteerd en het is juist zijn methode, waardoor alle dingen en alle denken in een volstrekte chaos geraken. Hegels denken is zelfs als hoogtepunt van het anti-christelijk pantheïsme en daarmee als manifestatie van het anti-christelijk principe grondslag van de chaos, die in Duitsland op aanbrenken staat<sup>298</sup>.

Nu gaat het me in deze paragraaf niet primair om het vinden van een verklaring voor Staudenmaiers opmerkelijke verandering in de beoordeling van Hegel<sup>299</sup>. Met het noemen van de drie elementen zij slechts de affiniteit aangegeven, die hij aanvankelijk met Hegel meende te hebben. Tevens is het een aansporing om gespitst te zijn op de vraag of hij er in zijn negatieve kritiek op Hegel in de jaren veertig er zelf in slaagt datgene te vermijden wat hij als de grote fout bij Hegel ziet.

Die grote fout, zo kan door iedere lezer van zijn 'Darstellung und Kritik des hegelschen Systems' (1844) vastgesteld worden, is het logisch pantheïsme<sup>300</sup>. Doel van deze paragraaf is dan ook primair om de inzet van zijn bestrijding van het logisch pantheïsme te verstaan. Daarbij zal natuurlijk overeenkomstig de methode in deze studie geprobeerd worden om niet te blijven staan bij een zuiver 'ideengeschichtliche' weergave van de kern van Staudenmaiers kritiek. In zijn kritiek op de theorie van Hegel zal gespeurd worden naar kritiek op niet-theoretische factoren. Maar daarbij zullen alle uitspraken over Hegel die in deze paragraaf gemaakt worden, gebaseerd zijn op Staudenmaiers eigen weergave van Hegels werk. Het gaat hier primair om analyse van Staudenmaiers werk in relatie tot de niet-theoretische factoren, tot de context. Daarvoor behoeft hier de vraag of Staudenmaier de teksten van Hegel goed gelezen heeft, niet beantwoord te worden.

Het doel van deze paragraaf zal in drie stappen bereikt moeten worden. Eerst zal globaal de kern van Staudenmaiers visie op het pantheïsme, inzonderheid het pantheïsme van Hegel, weergegeven worden (1). Dan zal de theologische grondslag van het systeem, dat hij tegenover Hegel wil plaatsen, bepaald worden. We zullen daarbij zien dat alles draait om de verhouding tussen God en wereld, waarbij één van de belangrijkste kwesties volgens Staudenmaier is, dat het pantheïsme de relatie tussen God en wereld als een noodzakelijke ziet, terwijl het theïsme die relatie op Gods vrije liefde gebaseerd ziet. En dat leidt voor ons tot een controle van het centrale begrip 'liefde' als band tussen God en wereld (2). De vragen, die hier opgeroepen zijn, zullen dan een indicatie zijn voor het vermoeden, dat zijn kritiek op Hegels pantheïsme in functie staat van kritiek op niet-theologische factoren. Onder het laatste punt zal dan met name aangetoond worden, dat Staudenmaiers kritiek op Hegels theorie wezenlijk verbonden is met kritiek op theorie en praxis van het 'Staatskirchentum' (3).

(1) In het vierde hoofdstuk van zijn grote boek tegen Hegel presenteert Staudenmaier het denken van Hegel als het omvattende hoogtepunt van de ontwikkeling van een filosofische traditie, die hij het logisch pantheïsme noemt<sup>301</sup>. Maar het woord 'ontwikkeling' is eigenlijk niet op zijn plaats. Het pantheïsme is wezenlijk een anti-theïstisch en antichristelijk stelsel en kent zoals alle heretische verschijnselen eigenlijk geen echte ontwikkeling, maar hooguit variaties op één thema. Daarom ook kan hij poneren, dat alle pantheïstische verschijnselen tot één grond te herleiden zijn<sup>302</sup>. Daarom ook kan Hegel tevens beschouwd worden als een denker, die weer teruggrijpt op grote pantheïstische voorgangers, met name op Spinoza, maar in het bijzonder op het pantheïsme van de Eleatische school<sup>303</sup>. Die Eleatische school ligt aan de oorsprong van het logisch pantheïsme. En het ligt dan ook geheel in de lijn van de zojuist weergegeven gedachte over 'ontwikkeling', dat Staudenmaier aan de behandeling van de Eleaten een beschouwing over het wezen van het logisch pantheïsme kan vastknopen, waarin de grondtrekken ervan al vastgelegd

zijn<sup>304</sup>. Ik zal proberen zijn argumentatie zo kort mogelijk weer te geven<sup>305</sup>.

Gemeenschappelijk aan de verschillende Eleatische filosofen is, dat zij in de veelheid aan tijdelijke, veranderlijke en verdeelde verschijnselen naar het ware zijn van de werkelijkheid zoeken. Dat ware zijn nu bepaalden zij als de ene gedachte, het ene begrip, welke a.h.w. de geest van alles is en alle dingen bij elkaar houdt. Het ware zijn, zo spreken de Eleatische filosofen volgens Staudenmaier uit, is de zuivere gedachte. Alles wat is, is denken en rede, aldus Xenofanes.

Het ware zijn is in de lijn van de Eleaten hetzelfde als God. Over God kunnen dan de volgende bepalingen uitgesproken worden. God is het ene, dat in alles overal ziet, denkt en hoort. God is het enkelvoudige, datgene wat in zich zonder enige beperking door scheiding of onderscheiding is. God is het onderscheidsloze zijn, waarin en waarvoor alle dingen wezenlijk gelijk zijn. En God is tevens het eeuwige en onveranderlijke.

Over het zijn van de wereld kunnen nu ook een paar bepalingen uitgesproken worden. De wereld als tijdelijk, veranderlijk en in zichzelf verdeeld en onderscheiden, is datgene, wat onwerkelijk, onwaar en nietig is. De wereld kan tevens geen schepping van een persoonlijke God zijn. Natuurlijk niet, omdat het puur eenvoudige ene, dat God als het zuivere denken is, niets met een God als persoonlijkheid te maken heeft. Maar ook niet, omdat het bestaande werkelijke zijn eeuwig is; en daaruit vloeit logisch voort, dat uit het omgekeerde van het werkelijke zijn, uit het niets dus, alleen maar niets kan volgen. Uit niets komt niets voort. Van een schepping uit het niets kan dus geen sprake zijn. Een stelling, die voor Staudenmaier één van de belangrijkste criteria voor het onderscheiden van het pantheïsme is.

Uit deze bepalingen over de wereld volgt, dat het Eleatisch systeem gericht is op de bestrijding van de werkelijkheid van de ervaringswereld. In die zin neigt deze school naar een systeem zonder wereld, naar akosmisme. Betekent dit nu, dat het systeem feitelijk niet als pantheïstisch betiteld kan worden? Immers, wanneer er geen wereld meer is, kan er nog moeilijk van een pantheïstische identificatie van God en wereld gesproken worden. Nee, meent Staudenmaier, het Eleatisch denken combineert a.h.w. pantheïsme en akosmisme, doordat het de wereld alleen onder de vooronderstelling tot het niets maakt, dat men God tot het één en het al, het 'hen kai pan' maakt.

En Staudenmaier concludeert uit dit alles, dat het Eleatisch pantheïsme een vorm van logisch pantheïsme is: alles wat is, is uiteindelijk begrippelijk; en alle mogelijke tegenstellingen en onderscheiden zowel in de eindige wereld als die tussen het absolute en het relatieve (de 'Urgegensatz') worden in het systeem ten gunste van de zuiver logische eenheid van het begrip opgeheven.

Gewapend met de hoog abstracte kennis van het Eleatisch denken, zoekt hij vervolgens naar een verklaring, dat is naar de drijfveer en naar het mechanisme van het



logisch pantheïsme, teneinde zo het wezen ervan vast te stellen.

Allereerst erkent hij in de drijfveer van alle pantheïsme een positief moment. De menselijke geest is naar zijn aard georganiseerd tot het bereiken van eenheid in de waarneming van de wereld. Indien dat niet zo zou zijn, zou de mens onmogelijk tot zelfbewustzijn kunnen geraken. En dit natuurlijk gegeven drijft de pantheïst ertoe om '... zich boven het zintuiglijk waarneembare te verheffen en op het standpunt van het (ene) absolute een meer zuivere en diepere beschouwing van de wereld en van de dingen te verkrijgen'. Een goede, '... evenzeer wetenschappelijke als religieuze tendentie, ...',<sup>306</sup>.

Het mechanisme, waardoor alles fout loopt, ligt eigenlijk voor de hand. Aan de ene kant manifesteert zich dus in de mens het streven om de eenheid van alle dingen te denken. De idee van de eenheid woont in de mens, schrijft Staudenmaier. Aan de andere kant staat vast, dat het absolute ook werkelijk het ene is. Wat er nu feitelijk gebeurt, is, dat de mens, in de gerichtheid op het ene, dus op het absolute, dit absolute modelleert naar het menselijk denken. De mens meent dus, dat de relatie, die vanuit het absolute met het relatieve bestaat, ook door denken gekenmerkt wordt.

Nu is het op eenheid gerichte menselijk denken wezenlijk logisch denken: het is er op gericht de verschillende momenten van hun tegenspraken te ontdoen en een hoogste algemeen begrip voor alle individuele, onderscheiden momenten te vinden. De verscheidenheid van de dingen wordt door de logica opgeheven. En wanneer dan de relatie tussen het absolute en het relatieve gemodelleerd wordt naar het logisch denken, gebeurt er niets anders dan dat het in de mens bestaande logische gehouden wordt voor het reeel absolute. Logica wordt verwisseld, of eigenlijk beter gelijkgesteld met metafysica.

Theologisch gesproken bewerkt dit mechanisme een wijze van denken, die lijnrecht staat tegenover de leer, die op het christelijk theïsme is gebaseerd. Immers, wanneer de eenheid, die in het begrip van alle dingen ligt, beschouwd wordt als de reële eenheid, dan betekent dat niet alleen dat het begrip tot oorzaak, tot schepper, tot God gemaakt wordt, maar ook, dat God tot wereld gemaakt wordt. Want het absolute bestaat juist als het ene begrip, doordat het alle tegenstellingen in de wereld verwijdt, doordat het zich opwerpt als de 'Indifferenzpunkt' van alle tegenstellingen en alle veelheid.

Met andere woorden: juist doordat het logisch pantheïsme met het theïsme aanneemt, dat God het ene en het absolute van de wereld is, maar vervolgens God en zijn relatie tot de wereld door middel van het zuivere logische denken kwalificeert, juist daardoor worden God en wereld met elkaar vermengd. De realiteit van de wereld wordt in de realiteit van God vervluchtigd, want God is niet alleen oorzaak, maar overeenkomstig de aard van het logisch denken ook de substantiele inhoud van de wereld. God moet alles zijn. Maar ook het omgekeerde geldt: niet al-

leen het absolute wordt God genoemd, maar wezenlijk ook het absolute, dat bestaat in eenheid met de wereld, zodat net zo goed gezegd kan worden, dat alles God moet zijn.

De conclusie mag zijn, dat het logisch pantheïsme een vorm van denken is, dat gericht is op de eenheid van het zijn, en dat geen onderscheid meer maakt tussen het zijn van God als het absolute en het zijn van de wereld als het relatieve.

Het denken van Hegel is voor Staudenmaier het hoogtepunt van het logisch pantheïsme. Net zoals dat bij de Eleaten en bijvoorbeeld ook bij Spinoza het geval is, is het denken het eerste en het oorspronkelijke van alle zijn, het absolute prius van de wereld<sup>307</sup>. Maar Hegel claimt verder te gaan dan zijn voorgangers. In plaats van als de Eleaten het oorspronkelijke denken te zien als een starre, bewegingsloze eenheid, waarin de tegenstellingen, de onderscheidenheid in de wereld a.h.w. in wegvallen, of in plaats van als Spinoza de Godheid als de substantie te zien, waarvan de dingen slechts modificaties van zijn attributen zijn, brengt Hegel beweging in de relatie tussen het absolute en het relatieve, en noemt hij Spinoza's substantie tegelijk ook subject<sup>308</sup>. Staudenmaiers punt is, dat de inhoud van het logisch denken bij Hegel nog een abstracte, in zichzelf onvolledige waarheid is, waarvan Hegel zou menen, dat die noodzakelijkerwijs om een volledige, abstracte waarheid vraagt<sup>309</sup>. Dat betekent, dat God als substantie van de wereld zichzelf tot subject maakt door zich in de wereld te veruiterlijken en vervolgens die veruiterlijking als het wezen van zichzelf te herkennen.

Deze buitengewoon moeilijke, voor sommigen misschien wel betekenisloze gedachtingang, wordt wellicht wat duidelijker door het volgende. Het absolute, oftewel God, oftewel oorzaak van de wereld wordt bij Hegel als bij alle andere logisch pantheïsten gekwalificeerd door het logisch denken. Maar dit denken wordt pas werkelijk denken, indien het de begrippelijke eenheid is van alle mogelijke manifestaties van het natuurlijke en het geestelijke in de wereldgeschiedenis. Die begrippelijke eenheid ontstaat pas, nadat het absolute a.h.w. uitgegaan is in de wereld en zichzelf in het proces van het ontstaan en vergaan van de wereld heeft herkend. Die begrippelijke eenheid noemt Hegel de idee Gods, die gelijk is aan het in God opgenomen wezen van alle natuurlijke en geestelijke dingen<sup>310</sup>. Uiteindelijk is God daarmee het totale proces, waarin het absolute denken, dat is de ideale grondstructuur van al het zijnde, de dingen denkt. Maar die dingen zijn uiteindelijk ook schepselen van het denken zelf, zodat de idee Gods niets anders is dan het eindeloze, in zichzelf rondcirkelende denken van zichzelf, waarin de wereld als steeds wordend en ondergaand in het absolute betrokken is<sup>311</sup>. Eén van de centrale punten van kritiek van Staudenmaier op Hegel is nu, dat deze wel claimt om de levende relatie tussen het goddelijk absolute en het relatieve vastgelegd te hebben, maar dat hij feitelijk opgesloten blijft in het proces van het zichzelf rondcirkelende denken en nooit in staat is om de objectiviteit, noch die van het

absolute, noch die van het relatieve te denken.

Maar juist het feit, dat Hegel opgesloten blijft in het proces van het logische, in laatste instantie puur subjectief menselijk denken, maakt hem tot een vernietiger van de centrale christelijke waarheden. Door God als een zich noodzakelijk afspelend proces te zien, vernietigt hij in de eerste plaats de gedachte van de persoonlijkheid van God. In de tweede plaats vernietigt hij ook de menselijke persoonlijkheid, omdat de kern daarvan, dat is het zelfbewustzijn, niets anders is dan alleen een instrument, waarmee God tot eigen bewustzijn van zichzelf in de wereld komt<sup>312</sup>. In de derde plaats kan Hegel niet slechts de voorstelling van de schepping, maar ook die van openbaring en verlossing niet kennen. Simpelweg, omdat de relatie tussen God en wereld als een vanuit God gezien noodzakelijk proces van wereld- en menswording van diezelfde God wordt beschouwd<sup>313</sup>. De voor Hegels pantheïstische positie kenmerkende thesen, uitgesplitst naar één over God en één over de eindige wereld zijn dan ook. God is geen God zonder de wereld, en het eindige is een noodzakelijk, wezenlijk moment van de goddelijke natuur en van het goddelijk leven<sup>314</sup>. Beide thesen verwijzen weer naar elkaar en kunnen bij elkaar gezet worden in één zin, die de fundamentele fout van Hegels systeem uitmaakt: 'Dat God slechts de geest van de wereld, en omgekeerd de geest van de wereld God is, dat is bij Hegel de ene gedachte, waarvan hij allerwegen uitgaat en die hij overal tracht door te voeren'<sup>315</sup>.

Eigenlijk is in het bovenstaande het wezenlijke al gezegd over de visie die Staudenmaier heeft op het logisch pantheïsme in het algemeen en op Hegel in het bijzonder. Maar het buitengewoon abstracte karakter van de stof vereist voor de lezer vermoedelijk toch nog wat meer duidelijkheid. Ik zal daartoe nog één poging doen. Eerst zal ik een paar opmerkingen maken over Hegels beeld van God, daarna over twee kernwoorden, die direct met de kwalificatie van de wereld te maken hebben, namelijk vrijheid en noodzakelijkheid.

De filosofie van Hegel is er a.h.w. mee begonnen om God te gaan leren kennen in de wereld<sup>316</sup>. Ze is er van uitgegaan, dat God zich in de wereld heeft geopenbaard en zich nog voortdurend openbaart. Ze ziet er van af om God zonder en buiten de wereld te leren kennen. Daar is nog niets fouts aan, want ook het theïsme gaat er van uit, dat God zich in de wereld van natuur en geest laat kennen. Het gaat verkeerd op het moment, waarop de logica van het menselijk kennen tot de conclusie drijft, dat God alleen maar binnen de wereld existeert. Dan is de gedachte dat God als persoon boven de wereld staat eigenlijk al verdwenen en ligt de gedachte voor de hand, dat God en wereld als onscheidbare wezens één zijn.

Die wereld wordt door het denken waargenomen als één groot, wezenlijk cirkelvormig proces van ontstaan en vergaan van het eindige. Dat hele proces nu, wordt geïdentificeerd met God. Maar feitelijk, zo suggereert Staudenmaier, betreft het bij Hegel niet het werkelijke proces van de wereld, maar alleen het proces van het

altijd maar opnemen van de dingen in het logisch-dialectisch denken. Alleen als denkend is God feitelijk begrepen in een eeuwigdurend wordingsproces, waarin God of het denken uiteindelijk alleen maar zichzelf denkt.

Dat proces, dat God is en dat volgens Hegel identiek is met het proces van de wereld, wordt verdeeld in een drietal momentopnamen. Het woord 'momentopnamen' kan misleidend werken, indien men aan een opeenvolging in de tijd denkt. Dat kan uiteraard niet, want het betreft hier een poging om de eeuwige God te denken. Het spreken over 'momentopnamen' is een hulpmiddel voor het abstraherend menselijk denken. Het eerste moment verwijst naar de eeuwige God, zoals die als de in het proces van de wereld eeuwig aanwezige idee bestaat. In termen van de religieuze voorstelling gesproken, wordt God hier beschouwd zoals Hij nog zonder de schepping, dus voor de schepping is. Hegels 'Logik', de uiteenzetting over de idee, wordt dan ook door Hegel aangeduid als de presentatie van God, zoals hij in zijn eeuwig wezen voor de schepping is<sup>317</sup>. Voor Staudenmaier natuurlijk een bevestiging van de logisch-pantheïstische vermenging van logica en metafysica. Het tweede moment verwijst naar God, zoals die zich in de tijd aan zichzelf presenteert in de gestalten van natuur en menselijke geest. En het derde moment verwijst naar het geest worden, dat is naar het van zichzelf bewust worden in het andere.

Dit alles samenvattend met de woorden van Staudenmaier zelf: God is bij Hegel in feite '... het denken an sich, de absolute idee, de rede. In dit denken, in de logische idee die God is, is echter tegelijk de wereld van de natuur en van de eindige geest begrippelijk ingesloten, dat wil zeggen, dat de logische idee de dingen van de wereld als wezenlijke en noodzakelijke momenten van haarzelf (de idee) eeuwig in zichzelf draagt. Wat ze echter zo eeuwig in zichzelf draagt, dat brengt ze ook uit zichzelf naar buiten toe door een beweging, die het eigenlijke dialectische proces van het denken is. Door dit eeuwig levend proces is het denken, dat God is, geen starre, bewegingsloze, rustende eenheid, maar een verloop, dat zoals het met zichzelf begint, ook steeds naar zichzelf terugkeert, ...'. En, gaat Staudenmaier verder, de absolute idee moet zichzelf in iets anders dan het denken zelf objectiveren, opdat alleen daardoor ze zichzelf kan denken. God, de logische idee, maakt zichzelf tot natuur. Maar doordat God zich in de natuur aan zichzelf openbaart, verkeert hij in een toestand, waarin hij nog niet werkelijk tot zelfbewustzijn is gekomen. Hegeliaans gezegd. een toestand, waarin hij niet tegelijk 'für sich' is. 'Teneinde nu van het pure "Ansich" naar het "Fürsich" te geraken, wordt God geest, en als zodanig keert hij uit zijn veruiterlijking in zichzelf terug, ...',<sup>318</sup>.

Tot zover de opmerkingen over Hegels beeld van God. Belangrijk zijn vooral twee dingen. Ten eerste, dat God niets anders is dan het logische onpersoonlijke proces, dat aan de wereld ten grondslag ligt. En ten tweede, dat God onderhevig is aan de noodzakelijkheid om zichzelf in de natuur en vervolgens in de menselijke geest te

openbaren

De gedachten over de vrijheid van de menselijke geest en de noodzakelijkheid, waarin de wereld bevangen is, vloeien direct voort uit het voorgaande. De wereld-geschiedenis schrijft volgens Hegel voort in het bewustzijn van de vrijheid. Dat is een gevolg van de overtuiging, dat God als absolute geest in en door de eindige menselijke geest zichzelf a.h.w. steeds meer gaat kennen in het andere van zichzelf<sup>319</sup>. De geest wordt vrijer in de mate, waarin hij ontdekt, dat datgene wat buiten de geest ligt, een produkt van de geest zelf is. Dat geldt in de eerste plaats voor de absolute geest, maar heeft vervolgens ook consequenties voor het voertuig van die absolute geest, dat is de eindige menselijke geest. Volgens Hegel is, aldus Staudenmaier, de mens slechts vrijheid beschoren, voorzover hij denkend de noodzakelijkheid van al het feitelijk gebeuren in de wereld doorgrondt en zichzelf als noodzakelijk moment van dat gebeuren beschouwt. Van zedelijke vrijheid voor de mens kan zo geen sprake zijn, concludeert Staudenmaier dan<sup>320</sup>. En we zullen nog zien, dat deze conclusie een centrale rol speelt in Staudenmaiers kritiek op Hegel.

De ijzeren noodzakelijkheid, waaraan in het systeem van Hegel zowel het absolute als het relatieve is onderworpen, kwalificeert Staudenmaier als doelloosheid en chaos. Hoe kan dat? Betekent noodzakelijkheid niet dat alle dingen in een op een doel gerichte orde bestaan? Volgens Staudenmaier is dat laatste bij Hegel ten diepste niet het geval. De oorzaak daarvan ligt in het begrip van het zijn, waarop Hegel zijn hele filosofische systeem fundeert. Dit vereist enige uitleg.

Hegel vooronderstelt net als Schelling, dat vanuit een absoluut standpunt bezien er een identiteit bestaat van denken en zijn, van het subjectieve en het objectieve<sup>321</sup>. Maar anders dan Schelling neemt Hegel niet aan, dat deze identiteit voor het menselijk denken onmiddellijk voorgegeven is. Die identiteit moet langs wetenschappelijke weg bewezen worden. De fout, die Hegel nu maakt, is de fout van alle logisch pantheïsten. Hij meent, dat het de taak van de filosofie is om alleen door het denken die identiteit te produceren. De filosoof dient zijn denken steeds te verdiepen, daardoor naar het absolute standpunt op te stijgen en zo a.h.w. met God de identiteit van denken en zijn mee te beleven. Het denken is zo vooronderstelling en medium van de constituerende van het zijn<sup>322</sup>.

Maar zo blijft Hegel opgesloten in het zuivere denken. Het zogenaamde zuivere zijn, dat de inhoud van dit denken is, en waarmee Hegel zijn filosofie begint, is het lege, in zichzelf onbepaalde en inhoudsloze zijn. Volgens Staudenmaier zou Hegel aanvangen met het algemeen abstracte zijn, dat gemeen is aan alle onderscheiden zijnden (dat abstract algemene zijn, is datgene wat gemeenschappelijk is aan uitspraken als de zon is, die ster is, dit mineraal is, etc.)<sup>323</sup>. De filosofische fout van Hegel is dan ook, dat hij niet uitgaat van het werkelijk zijn, dat is van het zijnde als iets positiefs, om van daaruit naar het begripsmatige karakter van het denken te komen, maar dat hij begint met het denken van

het abstracte begrip om van daaruit bij het concrete zijn te komen<sup>324</sup>.

Maar dat filosofisch begin is volgens Staudenmaier ten enen male onmogelijk. De werkelijkheid kan zo nooit bereikt worden. Maar deze filosofische onmogelijkheid heeft wel ernstige consequenties. Want het zuivere, in zich volkomen lege, bestemmings- en inhoudsloze zijn is bij Hegel de oneindig rijke bron van alle verbijzonderingen van het leven, het is de oerpotentie, waaruit alles voortvloeit, datgene wat vroeger de hyle, de prima materia van alle zijn genoemd wordt<sup>325</sup>. En daarmee zijn we aangekomen bij de kwalificatie van het proces van de wereld als chaos. Want doordat Hegel zijn hele logica bouwt op dit lege zijn, die logica dan beschouwt als de beschrijving van God voor de schepping, en vervolgens God op pantheïstische wijze verbindt met het proces van de wereld, wordt het concrete, bepaalde en gedifferentieerde zijn opgenomen in de leegte van het abstract algemene, dat is in de leegte van een godheid, die in zich geen bepaling en bestemming heeft<sup>326</sup>. Het zijn, dat als materia prima de aanvang is van Hegels filosofie en dat uiteindelijk de substantie van alle concrete zijn uitmaakt, is niets anders dan de chaos, de 'Universalsolution' van alle werkelijke essenties en dingen<sup>327</sup>. De concrete wereld heeft daarom bij Hegel geen bestand, omdat het absolute - dat gefundeerd is op het zijnsbegrip - dingen en mensen geen vaste grond en bestemming heeft geschonken<sup>328</sup>. Daarmee kwalificeert de noodzakelijkheid, waarin God en wereld gevangen zijn, zich ook als chaos, als afwezigheid van ware orde<sup>329</sup>. En: de conclusie, die Staudenmaier uit dit alles trekt, is vernietigend: 'Daarmee leidt Hegel ons uit het heldere licht van het christendom weer terug naar de donkere chaotische nacht van het heidendom, doordat hij de oude huiveringwekkende Ananke weer roept tot haar reeds omgestoten, maar door hem weer op te richten troon'<sup>330</sup>.

Uit dit alles blijkt, dat de methode van Hegels filosofie bij uitstek die van een negatieve filosofie is. Zoals al het zijnde altijd al opgenomen is in de pulserende onrust van het absolute, zo bestaat de methode in het consequent negeren van al het positieve<sup>331</sup>. Deze filosofie erkent niets, dat aan het denken voorafgaat en niets, dat niet door het denken in de greep te krijgen is. Maar daardoor is Hegels filosofie feitelijk veroordeeld om voor altijd in het puur subjectieve denken opgesloten te blijven. Alles wat deze filosofie voortbrengt is ten diepste een beeld van het subjectieve, zonder dat ze enige aanspraak kan maken op weergave van de objectieve waarheid<sup>332</sup>.

Tot zover deze opmerkingen over Staudenmaiers visie op Hegels logisch pantheïsme. De belangrijkste conclusie mag zijn, dat God bij Hegel volgens Staudenmaier de onpersoonlijke rede is, die het ene proces van het worden van het absolute via het relatieve beheerst. Noch aan God, noch aan de mens komt persoonlijkheid, wil en vrijheid toe. Ze worden beheerst door een ijzeren noodzakelijkheid. Maar die manifesteert zich in de wereld als chaos, als volstreckte ordeloosheid.

(2) Men zou na het voorgaande kunnen denken, dat de vraag, die aan het begin van deze paragraaf gesteld is, nu feitelijk beantwoord is. Die vraag was wat is de inzet van de bestrijding van het logisch pantheïsme van Hegel. En het antwoord ligt voor de hand: die inzet is de bestrijding van een wezenlijk anti-christelijk systeem, dat zichzelf nota bene als christelijk afficheert. Toch is dit antwoord niet geheel bevredigend. De inzet van zijn strijd wordt pas ten volle duidelijk, indien we ook iets zien van het christelijk systeem, dat Staudenmaier precies tegenover Hegel plaatst. Nu kan het in deze paragraaf niet de bedoeling zijn om te pogen Staudenmaiers gehele anti-hegeliaanse systeem te reconstrueren. Wel is het mogelijk om iets te zeggen over wat zijns inziens de belangrijkste principes van het christelijk theïstisch systeem zijn. Daaraan wijdt hij zelf in zijn boek tegen Hegel een hoofdstuk<sup>333</sup>.

Opvallend in dit hoofdstuk is direct al, dat Staudenmaier zijn principes extra-poleert uit een soort theïstische geloofsbelijdenis<sup>334</sup>. De eerste vier bladzijden bestaan uit een aantal uitspraken, die in hun ordening herinneren aan de opbouw van het symbolum. Het zijn uitspraken over achtereenvolgens God, Christus, Kerk en Eschatologie. Ze bevatten zijns inziens zo duidelijk de leer van het christendom, dat bewijsvoering op grond van schrift en vaders eigenlijk niet nodig is<sup>335</sup>. Maar in die laatste opmerking schemert Staudenmaiers bedoeling door. Het feit, dat de grondslag van zijn eigen anti-hegeliaans systeem een geloofsbelijdenis is, feitelijk een persoonlijke uitdrukking van het klassieke kerkelijk symbolum, kan in het verband van de strijd tegen Hegel niets anders betekenen, dan dat hij het objectieve voorgegeven karakter van zijn uitspraken benadrukt. Want zoals hij in het eerste deel van zijn dogmatiek zegt, is het symbool als samenvatting van het objectieve geloof van de kerk tot stand gekomen. Het is verwerkelijkt zonder noemenswaardige subjectieve activiteit<sup>336</sup>. De vanzelfsprekendheid, die hij claimt voor de overeenkomst van zijn uitspraken met de christelijke geloofstraditie, geeft aan, dat hij anders dan Hegel voor zijn filosofische en theologische uitspraken niet in de subjectiviteit gevangen meent te zitten.

Staudenmaier besteedt in zijn 'geloofsbelijdenis' en in de daarop volgende explicatie de meeste aandacht aan de verhouding tussen God en wereld. Feitelijk fungeren zijn uitspraken daarover als de mogelijkheidsvoorwaarden voor alle andere uitspraken. Het hele hoofdstuk wordt beheerst door twee gedachten over die verhouding. De eerste gedachte is, dat God en wereld 'schlechthin verschieden von einander' zijn, waaruit noodzakelijkerwijs voor God volgt, dat hij 'extra-, trans-, supra- und pratermundan' is<sup>337</sup>. En de tweede gedachte is, dat God tegelijkertijd de oergrond, dat is de absolute causaliteit, voorts het principe en het doel van de wereld is<sup>338</sup>. God heeft de eenheid van de wereld gedacht, gewild en geschapen. Een eenheid, waarnaar alle mensen op zoek zijn en die gelijk is aan de eeuwige orde, waarin alle dingen en mensen bestaan<sup>339</sup>.

Die twee gedachten zijn ook zo te formuleren: de eerste is, dat God ook God zonder de wereld is<sup>340</sup>; de tweede, dat God grond, bestemming, maat, doel en samenhang van de wereld is<sup>341</sup>. Het zal duidelijk zijn, dat er een spanning heerst tussen deze twee gedachten. Immers, de relatie tussen God en wereld beschouwen in termen van grond oftewel (absolute) causaliteit én gevolg, kan de suggestie wekken, dat God en wereld grootheden zijn, die op hetzelfde vlak liggen en dus niet 'schlechthin verscheiden' zijn. Bovendien lijkt de gedachte, dat de wereld niet slechts het eenmalig gevolg van Gods werkzaamheid is, maar blijvend door God bepaald en richting gegeven wordt te impliceren, dat de wereld niet meer is dan een ontwikkeling van God als absolute grond van die wereld. Maar Staudenmaier ontkent dit natuurlijk. '(De) aan de eindigheid ontleende verhouding tussen grond en gevolg kan niet op de verhouding tussen God en mens toegepast worden, want dan zou zodra God bestaat, de wereld noodzakelijk bestaan, en de wereld zou slechts het ontwikkelde goddelijk leven zijn'<sup>342</sup>. Staudenmaier wil tegenover deze pantheïstische conclusie zowel vasthouden aan de absolute niet-identiteit van God en wereld als ook aan de eenheid van God en wereld<sup>343</sup>. En dat doet hij door voortdurend te pomen, dat schepping en onderhouding van de wereld gefundeerd is in Gods vrije persoonlijkheid. En dat betekent volgens hem, dat het principe van de wereld, dus datgene, wat de wereld tot aanzijn roept en in stand houdt de wil van God is. Zodat de samenhang van God met de wereld en van de wereld met God in de hoogste vrijheid gefundeerd is. De hoogste vrijheid is de liefde van God. Door die liefde wordt door God de samenhang, de diepste eenheid tussen God en wereld geconstitueerd. Daarom is in eigenlijke zin de liefde de band tussen God en wereld<sup>344</sup>.

Tot zover redeneert Staudenmaier op een traditioneel christelijke en tot op de dag van vandaag geldige wijze. De liefde als band tussen God en wereld is immers bij uitstek de categorie, waarmee de relatie van noodzakelijkheid verworpen kan worden. In de liefde wordt er, zo neemt men algemeen aan, een in zichzelf levendige eenheid gesmeed, waarin de vrijheid en de persoonlijkheid van de partners niet in een levenloze noodzakelijkheid teniet gedaan, maar juist bevestigd worden<sup>345</sup>.

Maar toch is in het geval van Staudenmaier nog een probleem. Het komt naar voren, wanneer men zich afvraagt wat de betekenis is van de liefde voor het bestaan van de wereld. We moeten ons daarbij goed realiseren, dat wanneer Staudenmaier over de liefde spreekt als band tussen God en wereld, hij niet in de allereerste plaats denkt aan de relationele eenheid, aan het 'harmonisch geheel', die door God en mens gevormd wordt<sup>346</sup>. Maar hij denkt in de allereerste plaats aan de liefde, die vanuit Gods wil de relatie tussen God en wereld constitueert. Voorop bij zijn overwegingen staat, dat het God is, die in Zijn absolute subjectiviteit een object, dat is de relatie tussen God en wereld constitueert. Liefde kwalificeert zo in eerste instantie Gods absolute subjectiviteit en pas in tweede instantie de door God geschapen en gedragen relatie tussen God en wereld.



De betekenis hiervan wordt wellicht duidelijk, wanneer we even naar Staudenmaiers dogmatische godsleer kijken. De goddelijke liefde - dat is de liefde, die onmiddellijk samengaat met Gods absoluut vrije wil - is hier het bezielend principe, dat de beweging tot schepping en onderhouding beheerst. Of zoals Staudenmaier ook kan zeggen: de goddelijke liefde is het principe van schepping en bemiddeling tot leven<sup>347</sup>. Daarbij onderscheidt hij tussen de intensieve en extensieve liefde van God (gen. subj.)<sup>348</sup>. De eerste duidt de in God aanwezige interne maat aan, de innerlijke grootheid van Gods openbaringen, inclusief de oeropenbaring in de schepping. De tweede duidt de maat aan van al wat God buiten zichzelf, in de wereld scheppend en tot leven bemiddelend doet. Op dit moment gaat onze interesse uit naar Gods extensieve liefde. Die liefde, die ook te omschrijven is als een beweging van God naar de wereld toe, roept in het zijn van de wereld een eveneens door liefde geregeerde tegenbeweging op<sup>349</sup>. Of eigenlijk beter gezegd: de door liefde geregeerde beweging van God naar de wereld constitueert in die wereld een tegenbeweging naar God. En beide bewegingen vormen tezamen één groot proces, waarin het feitelijk de liefde van God in zijn absolute subjectiviteit is, die God en wereld tot éénheid voert.

Het punt, waar het me nu om draait, is dat de liefde, waartoe de schepping a.h.w. geroepen wordt door God, niet slechts een normatieve status, maar primair een ontologische status heeft. Zowel in de natuur als in de menselijke geest is de liefde niet slechts imperatief, maar ook grondwet van de beweging naar het Rijk Gods, waarin de gehele wereld begrepen is<sup>350</sup>. In het zijn van de wereld is door God de liefde geplaatst als 'norm en maat' van alle beweging<sup>351</sup>. Het onderscheid, dat gemaakt wordt tussen imperatief en grondwet, tussen norm en maat, lijkt niets anders te kunnen betekenen, dat de hele schepping van natuur en geest niet alleen in normatieve zin moet verlopen naar de alomvattende eenheid naar God, maar in werkelijkheid ook zo zal verlopen. Alleen in die zin moet de uitspraak begrepen worden, dat de liefde 'wet van de wereld, kracht van de wereld, doel van de wereld' is<sup>352</sup>. Bedenken we nu nogmaals, dat het de volstrekt transcendente God is, die in Zijn absoluut vrije wil de wet van de liefde in de niet-goddelijke schepping legt, moeten we dan niet concluderen, dat de liefde door goddelijke willekeur aan de wereld wordt opgelegd? En kan een opgelegde, dus opgedrongen liefde tot werkelijke tegenliefde van de zijde van de schepping leiden? En is de vraag niet gewettigd of de wet van de liefde, waaraan de wereld krachtens de eigen door God geschapen aard moet gehoorzamen, wel fundamenteel verschilt van de noodzakelijkheid, waaraan de ontwikkeling van al het niet-goddelijke bij Hegel onderworpen is?

Staudenmaier lijkt op de laatste vraag wel een bevredigend antwoord te kunnen geven. Hij maakt een onderscheid tussen de natuurlijke en geestelijke zijde van de schepping. En hij geeft dan aan, dat voorzover het de natuur betreft, er in zekere zin wél van noodzakelijkheid gesproken kan worden<sup>353</sup>. De natuur is één groot orga-

nisme. En de natuurwetten wijzen zijns inziens aan, dat de afzonderlijke elementen van de natuur beheerst worden door de tendens naar eenheid. Die tendens naar eenheid nu, is niets anders dan de liefde die door alles heentrekt en die in de zintuiglijk waarneembare natuur belichaamd is. De liefde is daarom voorzover het de natuur betreft, eigenlijk de hoogste natuurwet. En dat betekent, dat de ontwikkeling, die door die wet omschreven wordt, met noodzakelijkheid verloopt. De conclusie mag dus zijn, dat in het rijk van de natuur niet de vrijheid, maar de noodzakelijkheid heerst en dat Staudenmaier op dit punt niet wezenlijk van Hegel verschilt.

Geheel anders ligt het volgens Staudenmaier echter in het rijk van de geest, dat is in het gebied, waarin de mens beschouwd wordt als een wezen, waarvan de natuurlijke zijde slechts het door de geest geleide orgaan is. Datgene wat in de natuur met noodzakelijkheid bereikt wordt, moet in de geest met vrijheid bereikt worden. Telkens beklemtoont hij in zijn werk dat de mens als een door de geest geleid wezen vrijheid toekomt. Maar de voorstelling van de vrijheidsact wijkt beduidend af van wat wij tegenwoordig als vrijheid beschouwen. Die voorstelling wordt bepaald door de gedachte, dat God in de mens de natuurlijke bestemming heeft gelegd om tezelfdertijd zijn eigen wezen en de eenheid met alle andere geesten en met God te realiseren<sup>354</sup>. Daarbij wordt de mens geleid door de wet van de liefde, en die zou niet een noodzakelijke, maar een met vrijheid te voltrekken wet zijn. De vrijheid, die de mens toekomt kan dan ook op een voor ons tegenstrijdige manier zo omschreven worden, dat de mens de opgave heeft om de goddelijke wet van de liefde zelf te vervullen<sup>355</sup>. De act van de vrijheid bestaat zo in het najagen van die bestemming, die God als natuurlijke bestemming in de mens en voor de mens vastgelegd heeft. Dat de mens tot vrijheid geschapen is, betekent daarmee, dat hij tot invoering in Gods Rijk gebouwd is<sup>356</sup>.

Maar die invoering in Gods Rijk is tevens een onderschikking aan een altijd al bestaande eeuwige goddelijke ordening. Ik herinner hier even aan wat in deel B van de vorige paragraaf al over de vrijheid in het kader van Staudenmaiers antropologie is gezegd<sup>357</sup>. Daar bleek al, dat de mens het objectieve werk van God wel kan beamen, het met vrijheid vervullen, zoals Staudenmaier zegt, maar er geen hogere waarde aan kan verlenen. En in het boek over Hegel komt dezelfde gedachte in een wat scherpere vorm naar voren: de geschiedenis van de mensheid is van eeuwigheid her door God in zijn vrije persoon-zijn gewild, gesticht en geordend, en de mens kan daar 'an sich' en in het algemeen niets aan af doen<sup>358</sup>.

We zouden kunnen zeggen, dat we hier op theologisch niveau de structuur van het conservatieve kwalitatieve vrijheidsbegrip terugvinden: de act van de vrijheid bestaat in het handelen overeenkomstig een voorgegeven en in de menselijke aard geplaatste wet - de wet van de liefde - , waarbij het doel de volledige onderschikking is aan een eeuwige ordening.

De vraag of Staudenmaier wel zo heel ver van Hegel weg staat, wordt nu steeds

klemmender. Immers wat is er voor verschil met de noodzakelijkheid, waarin de mens zich bij Hegel bevindt, indien bij Staudenmaier de mens overeenkomstig een opgelegde wet moet handelen naar een doel toe, waaraan hij niets kan veranderen?

Staudenmaiers antwoord lijkt te liggen in de omstandigheid, dat de individuele mens werkelijk keuzevrijheid heeft. Daarover is in de vorige paragraaf ook al even gesproken<sup>359</sup>. De mens heeft de mogelijkheid om voor het goede of voor het kwade te kiezen. Maar welk resultaat heeft de bijzondere keuze voor het enkele leven, voor het leven met andere individuen en voor het leven met God? Het antwoord ligt na het voorgaande eigenlijk voor de hand. De keuze voor goed en kwaad is identiek met de keuze voor of tegen de bestemming, die God als een natuurlijke bestemming in de mens heeft gelegd. De keuze voor het kwaad is de keuze tegen de eigen bestemming. Zij zal daarom de vernietiging van zichzelf en het wegvallen uit de gemeenschap met anderen en met God betekenen. De keuze voor het goede betekent de bevestiging van zichzelf, op de wijze waarop die bevestiging altijd al is voorgetekend. Dus: keuze voor het goede doet de menselijke geest hooguit steeds meer in subjectieve zin invoegen in het objectieve, door God altijd al vastgelegde ordelijk verloop van de geschiedenis; een verloop, dat niet wezenlijk lijkt te verschillen van een noodzakelijk verloop. En keuze voor het kwaad heeft voor dit objectieve verloop geen enkele betekenis. Deze keuze zal alleen het verderf van het individu bewerkstelligen.

Het verschil tussen Hegel en Staudenmaier lijkt zo alleen te zijn, dat de eerste alle soorten handelingen, met name die door verwerpelijke hartstocht en zelfzucht geïnspireerd zijn, a.h.w. laat meewerken aan het bereiken van de bestemming van de wereld<sup>360</sup>, terwijl de tweede alleen de religieus-ethische goede handelingen laat optreden als bevestiging, niet als constituenten van het proces, dat de wereld op weg naar God doormaakt. Maar Staudenmaier lijkt met Hegel gemeen te hebben, dat, voorzover het om het objectieve proces van natuur en menselijke geest gaat, dit proces met noodzakelijkheid voortschrijdt, ook al noemt hij de wet van de noodzakelijkheid nu de wet van de liefde. Maar anders dan bij Hegel is het de enkele mens wel mogelijk om uit het door liefde/noodzakelijkheid bepaalde proces te stappen.

De vraag kan nu opkomen, op welke wijze de mens zich in de concrete wereld in het proces van het Rijk Gods 'met vrijheid' invoegt. Deze vraag is niet onbelangrijk, omdat we al eerder gezien hebben, dat Staudenmaiers verdediging van de vrijheid van keuze van het individu wel degelijk concrete consequenties heeft. Immers, op grond van zijn theologische verdediging van de vrijheid van het individu keert hij zich tegen verschijnselen als het kastensysteem, de slavernij en - in het toenmalige met conservatisme doorschoten katholicisme veelzeggender - ook tegen de optie voor de fundering van de maatschappij op geboortestanden<sup>361</sup>. Dus: in welke concrete institutie(s) dient de mens zich in te voegen, indien het niet de zojuist

genoemde zijn? Puur maatschappelijk gesproken hebben we al gezien, dat Staudenmaier voor beroepsstanden opteert, omdat in tegenstelling tot geboortestanden de mens daarin recht kan doen aan zijn door God geschonken idee<sup>362</sup>. Maar hij argumenteert in zijn boek over Hegel op een niveau, waarop de mogelijkhedenvoorwaarden voor het leven aangeduid worden. En dan ligt de institutie, waarin de mens zich dient in te voegen natuurlijk voor de hand: de kerk. Hij stipt dat in dit boek slechts even aan: de oorspronkelijke levende eenheid tussen God en mens is door de zonde verbroken, maar objectief weer hersteld door het werk van Christus<sup>363</sup>. Door de gemeenschap met Christus wordt de eenheid voor de mensheid gerealiseerd. Maar de vorm, waarin de mensheid met Christus één is, is de kerk. Over Staudenmaiers visie op de kerk zal nog gesproken worden. Op het moment hoeven we slechts vast te stellen, dat de wet van de liefde impliceert, dat de mens zich 'met vrijheid' invoegt in de kerk<sup>364</sup>. Maar nu weten we, dat dit 'zich met vrijheid invoegen' heel dicht staat bij: 'zich met noodzakelijkheid ondergeschikt maken' aan een bovenindividueel geheel.

Op de bladzijden hierboven is a.h.w. een controle uitgevoerd op Staudenmaiers bewering, dat zijn christelijk theïstisch systeem precies tegenover het pantheïstisch systeem van Hegel juist wel de vrijheid van de menselijke geest erkent. Staudenmaier claimt aan te kunnen tonen, dat de mens bij Hegel wel en bij hem niet in de noodzakelijkheid bevangen is. De uitkomst van de controle is, dat voorzover het gaat om het objectieve proces dat de mens naar God toe doormaakt, de vervanging van het woordje 'noodzakelijkheid' door het woordje 'liefde' geen verschil veroorzaakt.

Nu is de noodzakelijkheid, waarin het eindige bij Hegel bevangen is, een onmiddellijk uitvloeisel van de gedachte, dat God zich met noodzakelijkheid in het geschapene openbaart. Dus de vraag ligt voor de hand of ook bij Staudenmaier God zelf onderworpen is aan noodzakelijkheid. Voor een antwoord hierop moet weer even zijn dogmatiek geraadpleegd worden.

De plaats van de categorie 'liefde' in het denken over de schepping als daad van God is bij Staudenmaier niet geheel duidelijk. Voorop bij al zijn overwegingen staat telkens de overtuiging, dat het de persoon van God is, die door zijn volkomen vrije wil de wereld geschapen heeft. Zijn wil is oorzaak en principe van wereld en wetenschap<sup>365</sup>. Dit is een overtuiging, die niet meer door het (negatieve) denken verder te ontleden en tot nog diepere gronden voor het bestaan van de wereld te herleiden is. De liefde in God kan hij nu de enige grond noemen, die nog naast Zijn vrije wil staat<sup>366</sup>. Maar tezelfdertijd is de liefde ook de beweegreden, het motief van Gods wil tot schepping<sup>367</sup>. Daarbij poneert hij, dat dit niet betekent, dat de liefde als motief vóór de wil tot schepping gedacht moet worden. Maar het blijft bij poneren. Argumentatief maakt hij niet duidelijk, waarom een motief niet vóór, maar gelijkop met het handelen van Gods wil gaat.

Het lijkt dan nog onduidelijker te worden, wanneer Staudenmaier zelf aangeeft, dat de (intensieve) liefde eigenlijk meer is dan een motief. Van geen enkele eigenschap van God wordt in de Heilige Schrift gezegd, dat zij het wezen van God is. Maar dat wordt wel van de liefde gezegd: God is liefde. Hij heeft niet alleen lief, maar zijn wezen is liefde<sup>368</sup>. Het werk van de openbaring blijkt voor ons een werk van de liefde te zijn, zodat we kunnen zeggen, dat zonder de liefde er geen wereld en geen openbaring zou zijn. Niettegenstaande het feit, dat Staudenmaier alleen vanuit het menselijk perspectief over Gods wezen als liefde spreekt, komt hij feitelijk nu toch in problemen. Zo merkt Reith op, dat waar Staudenmaier zegt, dat '... de goddelijke wil tengevolge van het goddelijk wezen, dat liefde, is, tot (schepping) beslist ...', de conclusie toch onvermijdelijk lijkt, dat God, aangezien Hij alleen overeenkomstig zijn wezen kan handelen, de wereld met noodzakelijkheid moet scheppen<sup>369</sup>. Reith wijst er voorts op, dat Staudenmaier deze tegenspraak ('Antinomie' schrijft Reith) met de bewering, dat de schepping op Gods vrijheid berust, niet uit de weg kan ruimen. Staudenmaier zou in een recensie uit 1835 zelfs dicht bij een erkenning van die niet op te lossen tegenspraak zijn. Maar toch postuleert hij op andere plaatsen feitelijk voortdurend, dat die tegenspraak niet bestaat. Is het volgens hem zo, dat zonder de liefde, dus zonder het wezen van God, dus zonder God, er geen wereld zou zijn, het omgekeerde is absoluut uitgesloten. Want zonder wereld is God ook God. En de wat scherpere vraag of God trouw aan zijn wezen gebleven was, indien Hij niet de wereld geschapen had, is een vraag, die hij uitsluit. Die vraag is 'vor- und aberwitzig'<sup>370</sup>. Met grote nadruk poneert hij, dat God de wereld schiep, omdat Hij haar uit vrijheid met liefde en uit liefde met vrijheid schiep, zodat de wereld niet vanuit noodzakelijkheid geschapen is<sup>371</sup>.

Zo kunnen we nu vaststellen, dat bij Staudenmaier in zijn nadenken over Gods wezen in relatie tot de wereld bijna de intuïtie doorschemert, dat God in Zijn liefde een voor Hemzelf ook noodzakelijke relatie met de wereld heeft. Maar direct daarna bant hij die intuïtie uit met het postulaat van Gods absolute en transcendente persoonlijkheid. Hij denkt hier wezenlijk niet theo-logisch argumentatief, maar puur autoritatief.

Na al deze woorden over de liefde als band tussen God en wereld, is het wellicht nuttig om even in herinnering te roepen, wat er eigenlijk in deze paragraaf gebeurt. Daaraan kan dan tegelijk een voorlopige conclusie verbonden worden.

De vraag was: wat is de inzet van Staudenmaiers strijd tegen het logisch panteïsme van Hegel? Onder punt (1) is Staudenmaiers visie op Hegel weergegeven. Grondgedachte was, dat Hegel de vrije persoonlijkheid van God en van de mens vernietigt, omdat beiden in een proces van noodzakelijkheid gevangen zijn. Onder punt (2) is toen begonnen met een uiteenzetting over de principes, die voor Staudenmaier als grondslag gelden van zijn eigen theïstisch systeem. We hebben toen onder

meer gezien, dat hij, geheel anders dan Hegel, als uitgangspunt niet het logisch begrip neemt, maar een geloofsbelijdenis, die ontleend is aan het positieve, dus voorgegeven kerkelijk symbolum. Maar centraal in deze uiteenzetting onder punt (2) stond een controle op de categorie 'liefde'. De liefde vervult bij Staudenmaier formeel dezelfde functie als Hegels 'noodzakelijkheid', namelijk band tussen God en wereld te zijn. Materieel staan beide begrippen volgens Staudenmaier diametraal tegenover elkaar, omdat de liefde zijns inziens het meest vrije is, wat kan bestaan. De uitkomst van de controle bevestigde echter niet Staudenmaiers claim in alle opzichten. Strikt binnen het raam van zijn teksten blijvend, bleek, dat voorzover het de objectieve noodzakelijkheid van de wereld betrof, er geen wezenlijk verschil bestond tussen Staudenmaier en diens beeld van Hegel. Voorzover het om de noodzakelijkheid in God zelf ging, was het resultaat, dat Staudenmaier tegenover Hegel feitelijk niet theo-logisch, maar autoritatief argumenteert.

De conclusie, die ik uit deze gegevens trek, is verstrekkend voor het begrip van Staudenmaier. Waar feitelijk blijkt, dat op het terrein van de theo-logie alleen maar geponeerd wordt, dat liefde iets geheel anders is dan noodzakelijkheid, daar ligt het vermoeden voor de hand, dat de inzet van de strijd tegen Hegel in de eerste plaats niet die is van de verdediging van Gods vrijheid en persoonlijkheid als een in zichzelf waardevol en na te streven doel. En waar feitelijk blijkt, dat op het terrein van de antropo-logie de vervanging van het woordje 'noodzakelijkheid' door 'liefde' niets lijkt uit te maken, voor zover het de relatie tussen het enkele subject en het objectieve proces van de wereld betreft, daar ligt het vermoeden voor de hand, dat de inzet van de strijd tegen Hegel op dit terrein niet die is van de verdediging van de fundamentele vrijheid van de mens binnen objectieve structuren. Met andere woorden: de verdediging (ponering) van Gods vrijheid en persoonlijkheid in de eerste plaats en als afgeleide daarvan de verdediging van de menselijke vrijheid en persoonlijkheid, staan vermoedelijk in functie van iets anders. Het zwaartepunt van de strijd tegen Hegel in de teksten van Staudenmaier ligt wellicht niet in de bepaling van de verhouding van God en wereld als een verhouding van absolute non-identiteit en éénheid, maar ergens anders. Wat is dan dat werkelijke zwaartepunt? Aan de beantwoording van die vraag zullen de opmerkingen onder het volgende en laatste punt van deze paragraaf gewijd zijn.

(3) Een uitgangspunt van de in deze studie gehanteerde en uit te bouwen methode is, dat in de teksten van de auteur zelf te vinden moet zijn, wat de inzet van die teksten is. Maar dat betekent niet, dat men apriori de uitgesproken intentie van een auteur dient over te nemen. Een schrijver kan zeggen het ene te willen, terwijl hij het andere doet. Staudenmaier wil de vrijheid en persoonlijkheid van God tegenover Hegel verdedigen, maar doet wellicht iets anders. En wat dat andere is, daarvan moet hij ook iets in zijn teksten laten zien. Feitelijk hebben we er al een aanwijzing voor gekregen, toen onder punt (1) van deze paragraaf de hoofdlijn van

Staudenmaiers visie op Hegel geschetst werd. Daar zagen we, dat de uitkomst van Hegels systeem de chaos is, de vernietiging van alle stabiele verhoudingen, die in de wereld tussen mensen en dingen heersen.

Staudenmaier blijkt in zijn kritiek op Hegel welhaast monomaan de klemtoon te leggen op dat verlies van een objectieve orde. Dat blijkt bijvoorbeeld al uit zijn lange bespreking van Hegels methode. De methode noemt hij de 'innerste Seele' van diens filosofie<sup>372</sup>. Hegel zou in tegenstelling met Staudenmaiers eigen systeem de methode niet beschouwen als een instrument, als een geheel van aan de logica ontleende regels en principes, waarmee het subject denkend de objectieve werkelijkheid herhaalt, maar hij zou ervan uitgaan, dat de methode, die gelijk is aan de logica, tezelfdertijd de inhoud is van wat gedacht wordt<sup>373</sup>. Hegel gaat zo altijd al uit van de identiteit van denken en zijn. Een identiteit, die bij hem weliswaar pas in het denken geproduceerd moet worden. Maar die daarbij zowel het kentheoretisch grondprincipe als ook de reële eenheid van al het Zijn is<sup>374</sup>. De methode als dialectische beweging van het denken, is dan volstrekt identiek met de dialectische beweging van het Zijn zelf. Maar - en nu komt de functie, waarin deze hoogabstrakte kritiek op Hegel staat - deze methodisering van de metafysica heeft verschrikkelijke gevolgen. Niet alleen komt door het ontbreken van echte objectiviteit het denken nooit tot rust en worden in de voortdurende beweging van de negativiteit alle begrippen door elkaar gehaald<sup>375</sup>. Maar tezelfdertijd worden de stabiele verhoudingen in het gehele Zijn zelf verstoord. Want de dialectische beweging van het Zijn bestaat immers in een proces waarin het absolute als grond van dat Zijn zichzelf in het eindige constitueert, waardoor zowel het absolute als het eindige niet in hun eigen status erkend worden. Overblijft alleen het proces, waarin alles doelloos en ordeloos verloopt. En dat is Staudenmaiers grote angst: 'Terwijl echter zo het absolute is, wat het niet is, en het eindige dat niet is, wat het is, is alles van zijn ware plaats gerukt, en een filosofie die dat doet, heeft noch de kracht, noch het middel om de ware orde te herstellen'<sup>376</sup>.

Lezen we nu in dit citaat in het voetspoor van Staudenmaier voor de woorden 'het absolute' het woord 'God', en bedenken we nog even dat zijn verdediging van de absolute transcendente persoonlijkheid van God naar iets anders verwijst, dan mogen we aannemen, dat het in de allereerste plaats gaat om de verdediging van de religieus gefundeerde orde in de wereld. Mijn these is, dat de kritiek op Hegel alleen te begrijpen is, indien men ervan uitgaat, dat de verdediging van Gods absolute transcendente persoonlijkheid geheel in functie staat van het opkomen voor een bepaalde objectieve orde in de wereld. Het nadenken over God lijkt Staudenmaiers belangstelling niet om theo-logische redenen te hebben, maar om reden van de omstandigheid, dat hij een transcendente instantie lijkt nodig te hebben, die aan de wereld doel (bestemming) en orde geeft. Of zoals hij ook kan zeggen: die aan de wereld wetten geeft, waarin de werkelijke gang van de wereld als normen

voor natuur en mens zijn voorgetekend<sup>377</sup>.

Indien nu zo Staudenmaiers theo-logie in functie staat van de verdediging van objectieve orde, wat is er dan over diens antro-po-logie te zeggen? Het antwoord vloeit onmiddellijk voort uit het voorgaande. Aan het einde van zijn bespreking van Hegels leer van de subjectieve geest komt heel duidelijk naar voren wat de gevolgen zijn voor het menselijk subject van de gedachte van het goddelijk levensproces als een noodzakelijk en uiteindelijk chaos veroorzakend gebeuren<sup>378</sup>. Het noodzakelijk verloop van het goddelijk levensproces impliceert, dat datgene, wat tegenover het absolute als het ware en het goede staat, het onware en het kwade is. Staudenmaier legt nu alle nadruk op dat laatste aspect het eindige is wezenlijk het kwade, omdat het vergeleken met het gehele proces het bijzondere blijft. Maar tegelijkertijd is het eindige noodzakelijk voor de constituerende van het gehele proces. Zodat daaruit volgt, dat het kwade een noodzakelijk moment van de beweging van de absolute geest is. Op het menselijk vlak treedt het kwaad naar voren, wanneer de mens zichzelf als een enkeling begrijpt, kortom op het moment, waarop de mens overgaat van de onschuld van het niet-bewuste bestaan naar het bewustzijn van zichzelf als een wezen, dat van al het andere onderscheiden is<sup>379</sup>. Dat is theologisch gesproken de zondeval. Maar de val is voor het absolute een noodzakelijk en voor de mens tenslotte toch gelukkig gebeuren, omdat alleen door de volstreekte tegenstelling tot het absolute heen het goddelijk levensproces gerealiseerd wordt, en de mens tot verzoening met dit proces kan geraken.

Het punt, dat telkens beklemtoond wordt, is dat door dit alles voor het menselijk subject geen zedelijkheid meer kan bestaan. Recht, moraal en zedelijkheid zijn feitelijk lege begrippen geworden. Want alles wat werkt en geschiedt, '... gerechtigheid en deugd, onrecht, geweld en zonde, talenten en hun activiteiten, de kleine en de grote hartstochten, schuld en onschuld, ...', dat alles heeft weliswaar een bepaalde, maar moreel indifferente betekenis in het proces van het geheel. Dat is, aldus Staudenmaier, de hoogste spits van Hegels visie<sup>380</sup>. En dit lijkt dan tot de conclusie te voeren, dat Staudenmaiers antro-po-logie, dat is de verdediging van de vrijheid en persoonlijkheid van de mens als geschonken door God, primair in functie staat van de verdediging van de zedelijkheid.

Kortom, de inzet van de strijd tegen Hegel lijkt niet zozeer in de eerste plaats de verdediging van Gods transcendente vrijheid en persoonlijkheid te zijn, en ook niet van de daar direct uit voortvloeiende menselijke vrijheid en persoonlijkheid, maar de verdediging van een stabiele, religieus gefundeerde orde en van de zedelijkheid.

Dat Staudenmaier feitelijk vanuit religieus-ethisch perspectief tegen Hegel argumenteert, wordt telkens bevestigd. Bijvoorbeeld wanneer hij de leer van Spinoza bespreekt, zijns inziens de canon van het moderne pantheïsme, en zijn betoog laat culminerend in de bekende gedachten, dat objectief bezien de wereld in chaos ver-



andert, en subjectief bezien er geen zedelijkheid kan zijn<sup>381</sup>. Beide gedachten dan op significante wijze verenigend in de uitspraak, dat Spinoza de mensheid niet slechts weinig ontnemt, maar alles, namelijk haar Vader. Een bevestiging bijvoorbeeld ook bij de bespreking van Jacobi<sup>382</sup>. Toegegeven wordt, dat juist Jacobi buitengewoon veel nadruk legt op de persoonlijkheid van God, maar omdat hij volgens Staudenmaier Gods openbaring primair in het innerlijk van de mens laat afspelen, zou hij geen eigenlijke openbaring van buiten de menselijke werkelijkheid erkennen. Waarmee tegelijkertijd geen mogelijkheid meer bestaat om de zonde de mens als eigen daad toe te rekenen. Een bevestiging kan men natuurlijk ook vinden in de bespreking van Hegels 'Logik', dat is feitelijk de inhoud van diens methode<sup>383</sup>. Zelfs de kritiek op Hegels natuurfilosofie wordt duidelijk, indien we die kritiek in de eerste plaats zien als een kritiek vanuit religieus-ethisch perspectief. Want dat de natuur niet overeenkomt met de idee, zou volgens Hegel te beschouwen zijn als een noodzakelijk stadium in het proces van het absolute, terwijl het volgens Staudenmaier een gevolg is van de zonde van de mens<sup>384</sup>.

Het zwaartepunt van de strijd tegen Hegel lijkt dus te liggen in de verdediging van een stabiele, in Gods eeuwige wil gefundeerde orde van de wereld en van de zedelijkheid. Wanneer we vanuit de optiek van Staudenmaier zijn strijd met Hegel beschouwen, dan zouden we moeten zeggen, dat de werkelijke tegenstelling tussen hen beiden die van orde en chaos van de wereld is. Maar toch kan hiermee niet alles gezegd zijn. Immers, indien het zo is, dat Hegels noodzakelijkheid door de negativiteit, die kenmerkend is voor het verloop van het proces van de wereld, tot chaos leidt, en indien we daarbij bedenken, dat Staudenmaier met zijn categorie 'liefde' er eigenlijk niet in slaagt om Hegel op dit punt te weerleggen, ligt het dan niet voor de hand om te gaan denken, dat de werkelijke tegenstelling tussen hen niet die van chaos en orde is, maar die van een bepaalde orde tegenover een andere bepaalde orde? Zal het niet veeleer zo zijn, dat de orde van Hegel alleen maar als wanorde (chaos) beoordeeld wordt? Als dat zo zou zijn, dan moet er in Staudenmaiers tekst iets te vinden zijn over de bepaalde orde van de wereld bij Hegel (en van de orde, die Staudenmaier zelf viseert, maar daar gaat in deze paragraaf niet de eerste aandacht naar uit). Dit levert voor ons op het moment twee vragen op. De eerste is: keert Staudenmaier zich in zijn kritiek op Hegel feitelijk tegen een bepaalde en dus concrete orde bij Hegel (a), en zo ja, waarom beoordeelt hij die als wanorde (b).

(a) Het antwoord op de eerste vraag is te vinden in de bespreking van Hegels leer van de objectieve geest. Dat is dat gedeelte van de filosofie, dat zich bezighoudt met de concrete bestaanswijzen van de absolute geest<sup>385</sup>. In engere zin zijn die bestaanswijzen de juridische (recht), de burgerlijke (moraliteit) en de zedelijke (zedelijkheid) verhoudingen binnen de wereld. Daarmee houdt zich de rechtsfilosofie bezig. Maar die rechtsfilosofie is opgenomen in de dieper gaande reflectie op de

concrete bestaanswijzen van de geest, die plaats vindt in het tweede en centrale gedeelte van de leer van de objectieve geest, dat is de geschiedfilosofie.

Die geschiedfilosofie acht Staudenmaier een integrerend en zeer belangwekkend bestanddeel van Hegels systeem<sup>386</sup> Voor zijn eigen denken vervult de kritiek op Hegels geschiedfilosofie een centrale rol<sup>387</sup> Dat blijkt bijvoorbeeld uit het feit, dat hij in dit deel van zijn boek meerdere malen naar eigen werk verwijst. Maar het blijkt vooral uit het feit, dat zijns inziens in de geschiedfilosofie de fundamentele fouten uit andere delen van Hegels systeem bij elkaar komen

Zo besteedt hij wederom aandacht aan de aard van de absolute Geest, oftewel aan Hegels veronderstelde wezensbepaling van God. En concludeert dan, dat omdat God niet als een tegenover de wereld staande persoonlijkheid met een vrije wil gedacht wordt, maar als de onpersoonlijke rede, Hegel niet alleen God naar beneden haalt, maar ook mens en natuur<sup>388</sup>.

Er wordt ook weer aandacht besteed aan de middelen, waarmee de absolute Geest zich in de wereld realiseert. En telkens wordt beklemtoond, dat de Geest met gebruikmaking van het kwaad tot zichzelf komt De aard en de middelen van de Geest maken duidelijk, dat er in de grond van de zaak noch sprake kan zijn van een objectieve orde, noch van zedelijkheid<sup>389</sup>.

Tot zover is er niets nieuws Maar bepaald onthullend wordt de kritiek op Hegel, wanneer Staudenmaier na de bespreking van de aard van de absolute Geest, en na de uiteenzetting over de middelen, waarmee de Geest zich manifesteert, de vraag stelt naar de concrete gestalte, waarin de Geest zich het meest volledig presenteert. Die gestalte is namelijk de staat Hij wijst dan even terug naar zijn bespreking van de rechtsfilosofie De argumentatie daar komt op het volgende neer net zoals de godheid voor wat haar denken betreft, door niets beperkt is, zij slechts het zuivere, in zichzelf onbepaalde denken is, net zo is ook haar wil wezenlijk door niets beperkt en bepaald. Die wil bevindt zich 'in het element van de zuivere onbepaaldheid'<sup>390</sup>. Gods wil is bij Hegel zuiver subjectieve willekeur. Wat voor Staudenmaier betekent, dat er geen deductie van juridische, burgerlijke en zedelijke verhoudingen mogelijk is. Maar deze situatie zou bij Hegel opgeheven worden. God, die door Hegel als wordend in de wereldgeschiedenis wordt voorgesteld, ontwikkelt zich als staat<sup>391</sup>. De staat is de presentie van Gods wil op aarde. Hy is als manifestatie van de wording van God de aards-goddelijke gestalte, waarin al het eindige en menselijke zich zal moeten voegen, wil het deel hebben aan het absolute<sup>392</sup>. Deze apotheose van Hegels denken in de staat, betekent volgens Staudenmaier daarmee, dat alle hogere pogingen om tot het absolute te komen, dat zijn met name de pogingen via kunst, religie en filosofie, ondergeschikt zijn aan de staat<sup>393</sup>. Alles draait bij Hegel om de staat. Zozeer bevindt de staat zich in het middelpunt van zijn denken, dat alles, kunst, filosofie en religie tot de staat teruggevoerd moeten worden<sup>394</sup>. Maar niet alleen deze abstracte grootheden, maar al het eindige,

ook de kerk, wordt door de staat a.h.w. opgenomen in het grote proces van de wording van God, een proces, dat tegelijk de wording van de wereld is<sup>395</sup>.

We mogen nu al concluderen, dat de orde, waartegen Staudenmaier zich bij Hegel verzet, de orde van de staat is, waaraan al het menselijke, met name ook het hogere streven van de mens onderworpen is. Deze orde is voor Staudenmaier zelf geen orde, die zich slechts bevindt in de gedachten, in de theorie van Hegel en zijn leerlingen. Die orde van de staat, die hij als wanorde kwalificeert (maar daarover hieronder dus meer), heeft in de werkelijkheid een concrete gestalte aangenomen. Al in de aankondiging van zijn boek in het Freiburger 'Zeitschrift für Theologie' van 1843 geeft hij aan, dat hij Hegel zal bestrijden, juist ook omdat de politieke en religieuze gevolgen van diens filosofie zo gevaarlijk zijn<sup>396</sup>. Over de bepaling van die politieke gevolgen is hij nu nog niet zo duidelijk. Een paar jaar later is hij dat wel. Hij schrijft dan in het eerste deel van 'Zum religiösen Frieden' (gepubliceerd in 1846), dat in Duitsland '... een absoluut negatieve, absoluut onchristelijke filosofie op de troon is gezet, ja in zekere zin zelfs tot de filosofie van de staat is gemaakt, ...'<sup>397</sup>. In de tekst van het boek over Hegel is dat trouwens al duidelijk genoeg te vinden. Het is voor hem '... een vreselijke waarheid, dat filosofische en politieke onzinnigheid elkaar maar al te zeer de hand reiken en als innerlijk verwant optreden, zoal niet in de tijd naast elkaar, dan toch spoedig genoeg na elkaar, alsof ze elkaar wederzijds willen bevestigen, elkaars waarheid willen ondersteunen en bewaren'<sup>398</sup>. Met andere woorden: de filosofie van Hegel is zo gevaarlijk, juist ook omdat ze de theorie van een verkeerde praxis van de staat is geworden.

Maar met dit laatste is nog niet alles gezegd. In zijn boek over Hegel komt ook naar voren, wat de eigenlijke en diepste grond is van zijn afkeer van Hegels theorie als theorie van de verkeerde staatspraxis. Meer aanduidend dan welomschreven geeft hij aan, dat dit het bestaande 'Staatskirchentum' is. Het 'Staatskirchentum' is de concrete theoretische en praktische gestalte van Hegels veronderstelde opheffing van de religie in de staat. Iets daarvan blijkt bijvoorbeeld al uit een met grote instemming geciteerde passage uit de kerkpolitiek gezien ultra-conservatieve protestantse 'Evangelische Kirchenzeitung', het orgaan van E.W. Hengstenberg. Beter dan Staudenmaiers eigen woorden geeft deze passage op dit punt diens bedoelingen weer: 'De kerk van Hegel is een jammerlijk ding. Hij heeft haar de ogen uitgestoken, want al het weten komt de staat toe; hij heeft haar in strenge hechtenis genomen, want met het hele gebied van het zedelijke mag ze niets van doen hebben, want daar roept de staat haar tegelijk een donderend "Terug!" toe. ... De kerk van Hegel is slechts een ietwat verfraaide uitbouw van de kerk van Voltaire. Ze is niets dan een noodzakelijk kwaad, een instituut voor diegenen, die nog niet op het niveau van hun tijd staan, nog niet het vermogen hebben om als levende bouwstenen in de staat gevoegd te worden. ... Men dient niet over het hoofd te zien hoe deze

grove opvatting een produkt is van Hegels pantheïstische visie. Komt de zonde helemaal niet in het vizier van de filosofie van de geschiedenis, is al het redelijke werkelijk, en al het werkelijke redelijk, de tijdgeest altijd Gods Geest, elke verandering een vooruitgang, is het een dwaasheid om naar een vroeger stadium terug te willen keren, en is het niet te miskennen, dat in de werkelijkheid aan de politieke belangen veel meer waarde wordt gehecht dan aan de kerkelijke, dat de tijdgeest de kerk ignoreert, haar veracht en haar haat, dan moet men immers wel tot een dergelijke opvatting gedreven worden'<sup>399</sup>.

Staudenmaiers afkeer van Hegels theorie als theorie van de praxis van de staat, en in het bijzonder zijn klaarblijkelijke afkeer van het 'Staatskirchentum', blijkt ook uit één van de laatste punten, die hij aan de orde stelt in de bespreking van de geschiedfilosofie. Na een serie beweringen over Hegels aansluiting bij het protestantisme, erin culminerend dat deze de mens geen vrije wil toekent (volgens 'onze' theoloog hét beslissend kenmerk van de reformatie<sup>400</sup>) en de zonde als noodzakelijk ziet (predestinatieleer), komt hij over Hegels strijd tegen de katholieke kerk te spreken<sup>401</sup>. Dan wordt plotseling zijn toon schrill, zijn oordeel onzake-lijk<sup>402</sup>. In Hegels strijd tegen de katholieke kerk zou zich '... de diepe, nauwelijks geloofde inhumaniteit van deze man ...' openbaren. Waarom? Omdat volgens Hegel de katholieke kerk de innerlijke gerechtigheid en zedelijkheid van de staat niet zou toelaten. Maar, zegt hij, de zedelijkheid waar Hegel zelf voor opteert, is niet anders dan de 'politische Vernunftgotze' van de staat.

Het is nu dus duidelijk, dat Staudenmaier zich in zijn theoretische kritiek op Hegel tevens keert tegen de praxis van de orde, die door de bestaande staat wordt opgelegd. En tevens is er voldoende grond om aan te nemen, dat de spits van zijn kritiek gericht is op theorie en praxis van het bestaande 'Staatskirchentum'. Maar die laatste bewering vereist nog enige bevestiging. Dat zal dan gelijkop gebeuren met de beantwoording van de tweede vraag, die hierboven gesteld is waarom wordt de concrete orde van de staat wanorde genoemd? Een vraag, die nu des te meer voor de hand ligt, omdat immers de reeel bestaande Duitse staten in 'onze' periode juist bij uitstek op alle gebied een stabiele orde nastreefden?

(b) Staudenmaiers theoretische kritiek op Hegel verwijst dus naar zijn kritiek op de praxis. Dat is voor ons een rechtvaardiging om het antwoord op de zojuist gestelde vraag in zijn praktische geschriften te zoeken. Het zal hier voornamelijk gaan om de volgende twee 'Die kirchliche Aufgabe der Gegenwart' (1849) en het al eerder ter sprake gekomen derde deel van 'Zum religiösen Frieden der Zukunft' (1851)<sup>403</sup>. Beide werken zijn dus na de maartdagen van 1848 gepubliceerd. Maar beide werken houden zich bezig met de situatie en toekomst van kerk en christendom, juist door voortdurend te verwijzen naar de situatie van voor 1848<sup>404</sup>. En mede doordat na de revolutie de censuur niet meer zo streng was en het 'Staatskirchentum' in de meest rigide gestalte niet meer leek te bestaan, kon Staudenmaier in

deze werken tamelijk duidelijk zijn (kerk)politieke standpunten naar voren brengen. Zodat deze twee boeken juist geschikt zijn om het diepste motief en de spits van zijn kritiek op de maatschappelijke en staatkundige praxis te onthullen.

De 'Aufgabe' heeft als eerste adressaat de kerkelijke leiding. Het boek werd door Staudenmaier voorgelegd aan de eerste bisschoppenconferentie, die na 1803 in Duitsland gehouden werd de conferentie van Würzburg, oktober 1848. Het andere boek heeft net zoals zijn overige praktische geschriften als adressaat de ontwikkelde Duitse katholieken. Beide werken hameren voortdurend op de overtuiging, die in al zijn praktisch werk vanaf het einde van de jaren dertig centraal staat: daar waar de kerk en het christelijk principe verloren gaat, daar gaat alle geloof, alle objectieve orde en alle zedelijkheid verloren<sup>405</sup>. Terugkeer naar het christendom is daarom in de huidige situatie de enige redding uit de religieuze, zedelijke en sociale ellende<sup>406</sup>.

De 'Aufgabe' bevat één centraal thema. Dat is de bepaling van de ene opdracht, die kerk, theologie en christelijke filosofie hebben, namelijk het poneren, doorgronden en bewijzen van de algemeenheid van de kerk. Maar de alles beslissende voorwaarde daarvoor is de algehele terugkeer naar kerk en christendom. En daartoe is bovenal de volstreckte vrijheid van de kerk benodigd. De roep om vrijheid, zo kenmerkend voor de tijd rond 1848, wordt primair op de kerk van toepassing geacht. En de diepste grond daarvan is, dat de vrijheid, die God voor de mens als bestemming heeft vastgelegd, pas via de gemeenschap met de kerk tot stand komt.

Wanneer Staudenmaier in zijn latere werken over de vrijheid van de kerk spreekt, dan doelt hij in de allereerste plaats op vrijheid van staatsinmenging. Zo ook hier in de 'Aufgabe'<sup>408</sup>.

Even terzijde. de historicus F. Schnabel rekent in zijn boek over het Duitse politieke katholicisme in het jaar 1848 Staudenmaier tot die katholieken, die meegevoerd door het vrijheidspathos van die tijd, zonder diep politiek inzicht de nieuwe tijd begroetten<sup>409</sup>. Indien Schnabel met dat oordeel bedoelt dat Staudenmaier meegaat met de eisen van individuele vrijheid en scheiding van kerk en staat, is dit oordeel toch niet geheel juist. Burgerlijke vrijheid zonder religie is volgens hem overal een onding en een vreselijk principe<sup>410</sup>. De burger zal niet zonder religie leven. Daarvoor is ook de staat verantwoordelijk. De staat is dan ook een christelijke staat. Geheel in de lijn van wat het politiek katholicisme al vóór 1848 geponeerd heeft, ageert hij tegen de scheiding van kerk en staat, en opteert hij voor de hiërarchisch geordende, christelijke monarchische standenstaat, waarbinnen de katholieke kerk door financiële en juridische ondersteuning van de staat een geprivilegieerde positie inneemt<sup>411</sup>.

Maar hoe dit ook zij, de absolute voorwaarde voor de algemeenheid van de kerk, is in de 'Aufgabe' de vrijheid van de kerk van de staat, of liever het voorkomen van een herstel van het 'Staatskirchentum'. Nooit meer mag de door het achttiende-

eeuwse absolutisme voorbereide situatie voorkomen, waarin de bisschoppen onder 'voogdij' staan, waarin zij 'automaten' en 'handschoenen' van regeringen zijn<sup>412</sup>. Pas wanneer die vrijheid een definitief feit is, kan de kerk zich aan haar grote opgave wijden dat is het uitbouwen en behouden van de katholiciteit, van de inwerking van het christendom op alle gebieden van het leven. Pas dan, wanneer de bureaucratie niet meer door decreten en voorschriften de kerk controleert, kan de ware vrijheid van de gehele burgerij gestalte krijgen<sup>413</sup>. De kerkelijke vrijheid van het 'Staatskirchentum' is zo de voorwaarde voor alle andere vrijheden.

Dezelfde gedachte vormt ook het perspectief, waarin het derde deel van 'Zum religiösen Frieden' gelezen moet worden. Weliswaar is de inhoud van dit werk de 'ontwikkelingsgeschiedenis' van het anti-christelijk principe, maar de boodschap ervan is ten diepste, dat het in de allereerste plaats heden ten dage aan de staten te wijten is, dat het onchristelijk en alles vernietigende principe in alle geledingen van het maatschappelijk leven doordringt<sup>414</sup>. Vaak tegen de bewuste bedoelingen van diezelfde regeringen in. Hun fout is, dat zij niet duidelijk de werking van het anti-christelijk principe hebben gekend. Waaruit dan de conclusie getrokken wordt, dat zij dan feitelijk al door dat anti-christelijk principe zijn aangetast. Dat de weerzin tegen het 'Staatskirchentum' groot is in dit werk, en dat Staudenmaier ervan uitgaat, dat pas op voorwaarde van een van het bestaan van een van staatsinmenging vrije kerk een zedelijke orde kan ontstaan, blijkt ook uit de recensie van Hefele van 'Frieden III'<sup>415</sup>. Sommige regeringen, die voor 1848 de strijd tegen het altaar omwille van de glans van de kroon ondersteund hebben, schijnen niets geleerd te hebben van de jaren vlak na de revolutie. Toen bleek, dat het altaar vaster stond dan de kroon. En Hefele vervolgt dan met deze woorden, die ik bij wijze van uitzondering in het oorspronkelijke Duits weergeef, omdat het affect in deze passage vermoedelijk in vertaling verloren gaat 'Da wird wieder tabellisirt, rubricirt, instruiert, organisirt und modificirt - aber es bleibt beim Mechanisiren und Macchiavellisiren, und statt die Kirche in ihrer Einwirkung auf die Menschheit angelegentlich zu unterstützen, damit endlich wieder jener bessere Grund gelegt werde, auf dem erst alle Bürgertugenden aufblühen können, statt dessen ist mancher Staatshammorhaidarius wieder voll Eifersucht auf die Kirche, und beschnipfelt ihre Rechte wieder mit grosserer Wonne, als der Schacherjude die Dukaten'<sup>416</sup>.

Blijft nog steeds de vraag, waarom de concrete orde, die de staat aan de maatschappij oplegt, en die haar hoogtepunt heeft in het 'Staatskirchentum', door Staudenmaier als wanorde gekwalificeerd wordt. Dat is alleen te begrijpen, indien we even denken aan zijn strijd tegen Hegel. Ook in zijn praktische geschriften gaat hij er van uit, dat de filosofie van Hegel tot de filosofie van de bestaande Duitse staten is geworden<sup>417</sup>. En de diepste grond, waarom dit gegeven tot chaos moet leiden is van religieuze aard. Dat wordt uitgelegd in 'Frieden III'. We hebben reeds ge-

zien, dat een pantheïstisch systeem als dat van Hegel in de ogen van Staudenmaier vertrekt vanuit de vooronderstelling, dat de godheid in zichzelf onbepaald en bestemmingsloos is<sup>418</sup>. De godheid is daarom feitelijk identiek met de chaos. De onbepaaldheid en bestemmingsloosheid van de pantheïstische godheid/chaos maakt het echter noodzakelijk, dat de mens zelf de orde in zijn wereld schept. Immers: de ordenende bepaalde wil van God ontbreekt. Combineren we dat met het al eerder vermelde inzicht, dat het pantheïsme eigenlijk altijd al in de subjectiviteit opgesloten blijft, dan is het uiteindelijke resultaat, dat het pantheïsme niets anders is dan een gestalte van de oerzonde, van de absolutering van het ego. Achter de veronderstelde pantheïstische deemoed, die zich uitdrukt in het gezegde 'God is alles' gaat feitelijk de uiterste hoogmoed schuil: de mens is alles, de mens is God. En het is die zonde, die aan het feitelijk anomisme en antinomisme ten grondslag ligt, en die de huidige vernietiging van alle maatschappelijke en staatkundige verhoudingen bewerkstelligt<sup>419</sup>.

Want wanneer in feite de verabsolutering van het ego de eigenlijke movens is van het pantheïsme van Hegel en wanneer het dit pantheïsme is, dat zich in de concrete en reeel bestaande staat sterk maakt, zelfs in de onderwijssystemen doordringt, dan zijn de gevolgen op zedelijk, sociaal en politiek gebied desastreus. De staat schept dan de voorwaarden ervoor, dat de geest van negativiteit doordringt in de maatschappij. Waardoor bijvoorbeeld bij de groep van de nieuwe intelligentsia de geest van 'Verneinung', van doorlopende negatie van het bestaande ontstaat<sup>420</sup>. Want waar de essentie van de wereld gebaseerd is op de chaos van de voortdurende verandering, daar wordt de continuïteit van de vernietigende kritiek geëlimineerd. De staat schept er ook de voorwaarden voor, dat via het onderwijs de verabsolutering van het ego in de onderste lagen van het volk, in de 'Unterschichten' doordringt, waardoor daar de geordende verhoudingen en de zedelijkheid vernietigd kan worden<sup>421</sup>. En politiek gezien resulteert de allesbeheersende positie, die de staat zich mede op grond van Hegels pantheïstische leer aanmeet, in de bekende gedachte, dat het absolutisme van de staat tot revolutie, tot ondergang van diezelfde staat moet leiden<sup>422</sup>. Immers, indien de staat het pantheïstisch systeem van Hegel belichaamt, diens leer laat verspreiden, dan is het feitelijk de mens in de staat, i.c. de bureaucratie, die zich op de plaats van God stelt. Maar er is dan geen echte mogelijkheid meer om anderen te verhinderen, dat zij ook op die plaats willen staan. De revolutie van boven zal daarom gevolgt worden door een revolutie van beneden.

Ik herinner nu nog even aan datgene wat in de vorige paragraaf onder deel B over Staudenmaiers sociale positie gezegd is. We zagen daar onder meer iets van zijn voor de traditionele middenklassen specifieke angst voor de dreigende chaos, voor het nieuwe gedrag van de 'Unterschichten', voor de nieuwe bourgeoisie, de intelligentsia. Maar tevens zagen we hoe hij naar de geestelijkheid wees als ware zij

(sociaal) middelpunt van het maatschappelijk gebouw. Dat alles werd nog gezien vanuit een primair sociaal-historisch perspectief. Nu hebben de laatste gegevens genoeg opgeleverd om als een meer omvattend perspectief dat van de kerkpolitiek te hanteren. Het is volgens Staudenmaier de staat, die in de allereerste plaats door het 'Staatskirchentum' verhindert, dat de kerk haar heilzame religieuze werk verricht. Daarmee schept de staat de beslissende voorwaarde voor de ondergang van de objectieve, door God gewilde orde.

En hoe past dit alles in één van zijn meest belangrijke levensopgaven: de vestiging van een theïstisch systeem door de strijd tegen het pantheïsme, in het bijzonder tegen het logisch pantheïsme van Hegel? Voor een antwoord op deze vraag moet nog één keer de hoofdlijn in deze paragraaf gevolgd worden.

Onder punt (1) is geconstateerd, dat Staudenmaiers visie op Hegel uitloopt op de conclusie, dat door de bepaling van het proces van God en wereld als noodzakelijk, vrijheid en persoonlijkheid van God en mens vernietigd worden. Onder punt (2) is toen een controle uitgevoerd op Staudenmaiers claim, dat zijn categorie 'liefde' als bepaling van de band tussen God en wereld recht tegenover Hegels categorie 'noozakelijkheid' staat. De conclusie van punt (2) was, dat Staudenmaiers teksten het vermoeden oproepen, dat zijn verdediging van vrijheid en persoonlijkheid van God tegenover Hegel in functie staan van iets anders. Onder punt (3) is toen een poging ondernomen om dat andere vast te stellen. Eerst is aangetoond, dat Staudenmaiers theologisch geïnspireerde strijd tegen Hegel primair lijkt te draaien om de verdediging van een stabiele, eeuwige orde in de wereld en om de mogelijkheid van zedelijkheid voor de mens. Daarna is, nog steeds op basis van Staudenmaiers theoretische overwegingen, plausibel gemaakt, dat het de orde van de staat van Hegel is, die in eerste instantie verworpen wordt. En de diepste grond van die verwerping bleek te zijn, dat Hegels orde van de staat een orde is, die bovenal gebaseerd is op de onderdrukking van de kerk in het 'Staatskirchentum'. Direct daarna bleken er al in de theoretische kritiek op Hegel voldoende aanwijzingen te zijn, dat Staudenmaier Hegels theorie van staat en 'Staatskirchentum' niet alleen om theoretische redenen bestreed, maar bovenal omdat die theorie in zijn tijd de theorie van de werkelijk bestaande staat en van het werkelijk uitgeoefende 'Staatskirchentum' geworden is.

Hetgeen dus betekent, dat Staudenmaiers eigen theorie, in dit geval zijn op basis van een theïstische geloofsbelijdenis uitgesproken theologische en filosofische kritiek op Hegel, vanuit zichzelf verwijst naar een praxis in functie waarvan die theoretische kritiek uitgesproken kan worden. En dat die praxis voor de 'politieke katholieke' Staudenmaier de strijd is van de kerk tegen de staat, behoeft na wat hierboven in hoofdstuk V, paragraaf 4 over de derde periode van de geschiedenis van het katholicisme is opgemerkt, niet meer uiteengezet te worden.

Deze bevindingen werden bij de bespreking van de inzet van twee van Stauden-



maiers praktische geschriften nog eens bevestigd. Die inzet betrof in eerste instantie de bestrijding van de praxis van het 'Staatskirchentum'. Want dat 'Staatskirchentum', oftewel de onderdrukking van de vrijheden van de kerk, is de belangrijkste voorwaarde waaronder de gehele maatschappelijke en staatkundige orde ten onder dreigt te gaan. Een omstandigheid, die vervolgens geheel overeenkomstig de van angst en afkeer doortrokken sentimenten van de traditionele middenklassen beoordeeld kan worden. Bij die inzet van de praktische geschriften, blijkt voorts nog sterker dan in de theoretische kritiek op Hegel, dat de theorie in functie staat van de strijd tegen het in werkelijkheid fungerende 'Staatskirchentum'.

Door dit alles is voldoende de juistheid van de verwachting bevestigd, die aan het begin van dit hoofdstuk uitgesproken werd: de theorie van Staudenmaier is op dit punt, zowel in haar meer 'zuivere' als in haar meer praktische vorm, op externen kerkpolitiek en politiek terrein inzetbaar.

Nu moet er in dit hoofdstuk nog één ding gebeuren. Is in deze paragraaf het negatief-kritisch aspect van Staudenmaiers denken aan bod gekomen, nu is het tijd om ook aandacht te schenken aan het positief aspect. Dat zal in de volgende paragraaf gebeuren. In deel C van de vorige paragraaf is al uiteengezet, dat het dan zal gaan om zijn ideeënleer.

### 3. Staudenmaiers 'kerkelijke' ideeënleer

Ook positieve uitspraken zijn positioneel. Ze zijn weliswaar niet direct gericht tegen andere uitspraken. Maar doordat ze een uitdrukking zijn van de eigen positie, zijn ze indirect wel degelijk ook bedoeld als een verwerping van andere posities<sup>424</sup>. Zo zijn Staudenmaiers positieve uitspraken in zijn ideeënleer alleen te verstaan, indien men ze óók ziet als voornamelijk gericht tegen het logisch pantheïsme. Dat blijkt al uit zijn methodologisch uitgangspunt. Anders dan het logisch pantheïsme meent hij niet te vertrekken vanuit het logisch begrip, dus vanuit overwegingen, die zijns inziens altijd in het subjectieve blijven opgesloten, maar vanuit de voorgegeven openbaring. In dit geval neemt die openbaring de gestalte van de Heilige Schrift aan. Hij wil een filosofie van het christendom ontwikkelen op basis van een 'metafysica van de Heilige Schrift'<sup>425</sup>. De Heilige Schrift is zijns inziens niet alleen metafysica, maar bevat wel metafysische elementen. Er is in de bijbel de geopenbaarde leer te vinden, dat de persoonlijke God grond van de wereld is en bestemming en doel ervan heeft vastgesteld. En die geopenbaarde leer staat lijnrecht tegenover niet alleen het pantheïsme, maar ook tegenover systemen als materialisme, deïsme en subjectief idealisme.

Ook inhoudelijk wordt in zijn 'Philosophie des Christentums' en in andere aan de ideeënleer gewijde delen van zijn werk voortdurend duidelijk, dat hij zijn gedachten ontwikkelt tegenover in de allereerste plaats het pantheïsme. Hij wil niets minder dan speculatief het coördinatensysteem vastleggen van de relatie tus-

sen God en wereld<sup>426</sup>. Een relatie, die enerzijds gekenmerkt wordt door de kwalitatieve differentie tussen de eeuwige, oneindige God en de tijdelijke, eindige wereld, maar die anderzijds toch een in zichzelf levende eenheid tussen God en wereld is. Het doel van deze paragraaf is om na te gaan of het hem lukt om in de ideeënleer die relatie zo te denken. Dat doel zal net zoals in de vorige paragraaf in drie stappen bereikt moeten worden. Eerst zal Staudenmaiers eigen uiteenzetting over oorsprong en structuur van de geschapen idee van de wereld in grondtrekken weergegeven worden (1). Dan zal door middel van verdere analyse van die grondtrekken geprobeerd worden om de centrale thematiek van zijn speculatieve visie op de verhouding tussen God en wereld, i.c. tussen God en mens, te verduidelijken (2). En in de laatste stap zal dan aangetoond worden, dat die thematiek verwijst naar de kern van zijn christologie en bovenal naar de kern van zijn ecclesiologie (3).

(1) De oorsprong van de idee als geschapen idee van de wereld is voor Staudenmaier gegeven met de geloofsovertuiging, dat de oorsprong van alles wat is, niet iets onbepaalds is als bijvoorbeeld de onpersoonlijke rede van Hegel, maar de persoonlijke God, die werkelijk in absolute zin existeert<sup>427</sup>. Dat laatste wil zeggen, dat anders dan alle andere zijnden God het zijnde is, dat Zijn eigen bepaaldheid puur in zichzelf vindt. En het is dit absoluut zijnde, deze persoonlijke God, die door Zijn wil de oorsprong van al het bepaalde is. Elke geschapen entiteit vindt daarom haar diepste grond, datgene wat haar bepaalt, niet in zichzelf of in iets eindigs, maar alleen in de vrije wil van God. Deze gedachte is het fundament van al het menselijk denken over de verhouding tussen God en wereld.

Wanneer Staudenmaier dan deze fundamentele gedachte toesnijdt naar de ideeënleer, maakt hij gebruik van een metafysische interpretatie van de canonieke en deuterocanonieke wijsheidsliteratuur, met name van de boeken Spreuken, Wijsheid, Jezus Sirach en Job<sup>428</sup>. Uitgaande van de gedachte, dat God de grond van alle wijsheid is, meent hij een onderscheid te moeten maken tussen aan de ene kant de absolute wijsheid die een attriboot is van Gods wezen, én aan de andere kant de niet-absolute wijsheid. De absolute wijsheid is metafysisch gesproken de idee van God, oftewel het begrip van God van Zichzelf als het eeuwig al voltrokken resultaat van het kennen van God van Zichzelf<sup>429</sup>. De niet-absolute, ook wel creatuurlijke wijsheid is metafysisch gesproken de goddelijke idee van de wereld.

Een voor het goede verstaan van Staudenmaiers ideeënleer uiterst belangrijk punt is nu, dat de goddelijke idee van de wereld al voor de werkelijke schepping op een bepaalde manier in het eeuwige denken van God ingesloten is. De idee van het geschapene is a.h.w. preexistent in God<sup>430</sup>. God draagt van eeuwigheid her het begrip van de wereld in Zich mee, zowel in de vorm van de ene algemene idee van de wereld als in de vorm van de daaruit organisch voortvloeiende vele ideeën van het bijzondere. God heeft daarmee al voor de schepping de oerbeelden en de voorbeelden, oftewel de grond, de waarheid, de bestemming en de wet van al het eindige in Zich-

Maar hoe kan dit? We lijken nu wel heel dicht bij het pantheïsme te komen. Immers tot het wezen van God hoort, dat Hij een denkend wezen is. Indien in het denken van God al de schepping op ideeële wijze ligt besloten, dan ligt het toch voor de hand om aan te nemen, dat de schepping een voor God noodzakelijke act is? Staudenmaier meent deze conclusie te kunnen vermijden door enkele distincties aan te brengen.

In het bijzonder een distinctie in God zelf. Zonder dat hij zelf letterlijk de termen formeel en materieel gebruikt, geeft hij aan, dat we moeten onderscheiden tussen het formele en het materiele aspect van de bepaling, dat God een denkend wezen is. Formeel gesproken is het denken van God van Zichzelf en van de wereld goddelijk te noemen. Maar terwijl het dan zo is, dat materieel gesproken God met noodzakelijkheid Zichzelf denkt, kan dat niet zo van de wereld gezegd worden. God denkt de wereld voor de werkelijke schepping als 'Schlechthin und wesentlich verschieden' van de gedachte, waarmee Hij Zichzelf denkt<sup>432</sup>. De inhoud van de idee van de wereld, die God eeuwig voor de werkelijke schepping denkt, zo wordt beklemtoond, is juist niet goddelijk, niet absoluut, maar die inhoud is de wereld, het relatieve. En die wereld wordt het relatieve genoemd, omdat ze in zichzelf geen bestand heeft, in zichzelf gerelateerd is aan God als grond en doel van haar eigen bestaan<sup>433</sup>.

Deze distinctie in God impliceert feitelijk, dat er in God voor de werkelijke schepping a.h.w. al schepping plaatsvindt. Staudenmaier spreekt dan ook van een ideale schepping in God, van een denken en willen van de schepping van eeuwigheid her<sup>434</sup>. Dat is natuurlijk een buitengewoon moeilijke gedachte. Hoe kan in de eeuwigheid voor de schepping, in de sfeer, die geheel en al God genoemd kan worden, precies het andere van God gedacht en gewild worden? Staudenmaier spreekt wel over de mogelijksvoorwaarde van de ideale schepping. In navolging van Anton Gunther ziet hij de relatie tussen Gods wezen vóór de ideale schepping én die ideale schepping zelve op een dialectische manier met Gods bewustzijn van Zichzelf is tevens de kennis gegeven van het goddelijk 'Nichtich'<sup>435</sup>. Daardoor lijkt op het eerste gezicht de pantheïstische conclusie uitgesloten, dat de idee van de wereld onmiddellijk en rechtlijnig voortvloeit uit God en diensengevolge zelf een noodzakelijk element van God zou zijn. Maar deze oplossing is toch een schijnoplossing. Want ook een dialectische noodzakelijkheid blijft een noodzakelijkheid. Daarom wordt aangegeven, dat het weliswaar zo is, dat vanuit menselijk perspectief het absolute (God) en het relatieve (de wereld) dialectisch verweven zijn, maar dat zulks niet het geval is vanuit het perspectief van God. Voor God zelf is de dialectische noodzakelijkheid opgenomen in Zijn vrijheid<sup>436</sup>. Het begrip van het goddelijk 'Nichtich' is niet slechts het begrip van het goddelijk 'Ich' maar dan 'in contrapontierter Form', maar het begrip van iets werkelijk anders<sup>437</sup>. We moeten ons bij

deze laatste twee zinnen goed realiseren, dat ze geen argumentatie vormen, maar zuivere poneringen. Staudenmaier kan uiteindelijk het geheimenis van de ideale schepping niet anders oplossen dan door naar de ondoorgrondelijke, onkenbare vrije wil van God te wijzen, die voor alle schepping ligt.

Een andere distinctie is feitelijk in het voorgaande al uitgesproken. Er moet onderscheiden worden tussen de ideale en de reële schepping. De ideale schepping is de mogelijkhedenvoorwaarde voor de reële schepping<sup>438</sup>. En de laatste is niets anders dan de positieve verwerkelijking van wat al van eeuwigheid door God in de idee van de wereld gedacht en gewild is. Bij de overgang van de ideale naar de reële schepping moet dan weer verwezen worden naar Gods ondoorgrondelijke wil. Want het kan natuurlijk niet zo zijn, dat de presentie van de eeuwige idee van de wereld op zichzelf al leidt tot werkelijke schepping. Daarom worden er in de wilsact van God feitelijk twee momenten onderscheiden: een moment, waarin God in de eeuwigheid besloten heeft, dat Hij de wereld zal scheppen, en het moment, wanneer Hij de wereld zal scheppen<sup>439</sup>. Tot zover over de oorsprong van de creatuurlijke idee. Nu een paar opmerkingen over de structuur ervan.

De goddelijke idee van de schepping, schrijft Staudenmaier, bevat drie momenten: denken, willen en zijn<sup>440</sup>. De betekenis van het eerste moment is feitelijk al duidelijk geworden in de idee van de wereld - en dus in het daarin besloten liggende geheel aan ideeën van al het bijzondere in de wereld - ligt het door God gedachte ideale beeld van de wereld<sup>441</sup>. En omdat God dingen en mensen niet slechts denkt zoals ze in hun oorsprong maar ook zoals ze in hun bestemming zijn, bevat de idee niet slechts het oerbeeld (exemplar), maar ook het voorbeeld, het model (exemplum) van de wereld.

Het gegeven, dat de idee tegelijk oerbeeld en voorbeeld is, moet direct verbonden met de betekenis van het tweede moment, met de betekenis van het moment van het willen dus. Net zoals in God denken en willen in een wederzijdse betrekking tot elkaar staan, zodat beide elkaars noodzakelijke vooronderstellingen zijn, zo is dat ook in de geschapen idee het geval<sup>442</sup>. God heeft van eeuwigheid her de idee niet slechts als een ideeel, maar ook als een met wil uitgerust wezen geschapen<sup>443</sup>. De idee is uitgerust met de energie om het voorbeeld, het model, dat in haar bevat ligt, ook te realiseren<sup>444</sup>. Daarmee is de idee niet slechts een door God gecreëerd wezen, maar zelf ook een in de schepping creatief principe, een met energie en kracht geladen, levendig, actief werkend wezen<sup>445</sup>.

Staudenmaier kan ook zeggen, dat de idee een zichzelf realiserende levensgedachte is<sup>446</sup>. Maar bij dit 'zichzelf realiserend' moet dan wel bedacht worden, dat deze uitspraak binnen zijn meer algemene overtuiging staat, dat de creatuurlijke idee altijd schepsel van God is en blijft. En dat betekent, dat de idee zowel ten aanzien van haar ontstaan, als ten aanzien van haar onderhouding en voltooiing zonder de bemiddeling van God nooit kan zijn, wat ze is<sup>447</sup>. Maar hoe kan dat? hoe kan de

idee niets zijn zonder de blijvende bemiddeling van God en tevens een zichzelf realiserende gedachte genoemd worden? Een antwoord op deze vraag kan gevonden worden in de betekenis van het begrip 'bemiddeling'. Aan de ene kant duidt dit begrip aan, dat het God zelf is, die het geschapene tot werkelijke existentie roept en in het geschapene tegelijk de levendigheid, de energie plaatst<sup>448</sup>. Aan de andere kant is de door God in de wereld gelegde impuls tot verwerkelijking ten volle ook de aan de wereld geheel eigen impuls. Bemiddeling is zo het totale proces, waarin God in schepping, onderhouding en voltooiing naar de wereld uitgaat en waarin tegelijkertijd de wereld zelf naar haar eigenlijke doel op weg is, namelijk naar de eenheid van alles en allen in God<sup>449</sup>. Gods bemiddeling, poneert Staudenmaier, staat dan ook voor wat de mens betreft, 'in steter Harmonie' met de vrijheid van de mens<sup>450</sup>.

Dan nog iets over het derde moment van de idee, het moment van het zijn. De idee als 'zijn' is het ware 'zijn', schrijft Staudenmaier<sup>451</sup>. Daarmee bedoelt hij, dat de idee niet slechts het abstracte, puur in het verstand liggend begrip van de werkelijkheid is. De idee is niet slechts het begrip van iets zonder het object van datgene wat gedacht wordt. Maar de idee is '... de eenheid van het begrip en van het werkelijk object en in die zin altijd concreet'<sup>452</sup>. In de concrete idee zijn begrip van de werkelijkheid en de werkelijkheid zelve op volmaakte wijze verenigd en zulks in die zin, dat het begrip de meest volkomen reflex van de werkelijkheid is en de werkelijkheid datgene is, wat door het begrip uitgesproken ('gesetzt') is<sup>453</sup>. Van de idee geldt dus, wat men altijd de eenheid van het ideële en het reële genoemd heeft, of de eenheid van het subjectieve en het objectieve, van het denken en van het zijn<sup>454</sup>.

Deze buitengewoon moeilijke gedachte van de concrete idee is wellicht slechts dan enigszins te verstaan, indien we een kentheoretische optiek hanteren. Alleen indien we ons het standpunt, van waaruit God de wereld kent trachten in te denken, kan de gedachte van de concrete idee gegrepen worden. Want alleen vanuit God kan gezegd worden, dat er een identiteit is van Zijn denken en van Zijn 'zijn'<sup>455</sup>. Alleen vanuit het perspectief van Zijn eeuwigheid is het zo, dat er een identiteit bestaat tussen datgene wat van de wereld gedacht wordt, en datgene wat de wereld ook in werkelijkheid, dat wil zeggen in oorsprong, proces en eindbestemming is. De concrete idee, zo ligt in Staudenmaiers woorden besloten, is daarom bij uit teken positief. Ze is voorgegeven door God en door ons menselijk denken niet nog eens te halen, niet nog eens door ons te funderen. Het menselijk denken is immers wezenlijk negatief. Het menselijk denken op zichzelf zou dan ook nooit tot de concrete idee kunnen komen. Wij zijn slechts in staat om door aanschouwing van het geschapen zijn de concrete idee te verkrijgen, op te klimmen naar het punt, vanwaar we kunnen zien, dat denken en willen van God zich in de schepping belichamen<sup>456</sup>. Waar God dus van bovenaf op positieve wijze de wereld overeenkomstig de concrete

idee schept, daar moet de mens van onderaf naar de concrete idee opklimmen.

Dat waren de grondtrekken van de ideeënleer. Er is nu voldoende gezegd om tot nadere analyse ervan over te gaan.

(2) Zoals reeds aangeduid kan de inzet van de ideeënleer gezien worden als een poging om met betrekking tot de verhouding tussen God en wereld twee gedachten tezamen te denken. Aan de ene kant de gedachte, dat er in de relatie tussen de godheid en de wereld een wezenlijk en kwalitatief verschil tussen beide bestaat. Aan de andere kant de gedachte, dat God en wereld een zodanige levende eenheid vormen, dat zelfs gesproken kan worden van een wederzijds doordringen van Gods absolute wijsheid en van de in de schepping aanwezige creatuurlijke wijsheid. Dat laatste uiteraard vergezeld van de ponering, dat er daarbij geen sprake is van pantheïstische identiteit<sup>457</sup>. Om te beginnen zal ik nu deze twee gedachten in een kentheoretisch perspectief afzonderlijk gaan beschouwen. Eerst zal het dus gaan om het verschil tussen God en wereld, i.c. God en de kennende mens (a) Vervolgens zal de aard van hun eenheid aan bod komen (b). En tenslotte zal gevraagd worden naar de functie van de combinatie van de twee gedachten in de ideeënleer (c).

(a) Op grond van de metafysica van de Heilige Schrift spreekt Staudenmaier over de absolute wijsheid van God. Ze is een attribuut van het wezen van God. Het predicaat 'absoluut' verwijst in het verband van de ideeënleer naar de bron, van waaruit God Zichzelf en de ideeën denkt en van waaruit hij alles schept, onderhoudt, ordent, leidt en bemiddelt<sup>458</sup>. We worden hier verwezen naar Gods absolute wezen zoals dat zakelijk gesproken (niet chronologisch) zelfs vóór de ideale schepping ligt.

En precies voor dit absolute wezen geldt, dat het voor de mens onuitsprekelijk, want onbegrijpelijk is<sup>459</sup>. Is de mens al niet in staat om de eindige oneindigheid van de wereld als werk van de scheppende God te kennen, hoeveel te meer moet dit niet gelden voor het binnenste wezen van God<sup>460</sup>. Het zuivere, pure, goddelijke wezen is ontoegankelijk voor het menselijk begrip<sup>461</sup>. In zijn godsleer onderbouwt Staudenmaier deze uitspraak op verschillende manieren<sup>462</sup>. Onder meer door een beroep op bijbelse teksten als Ex. 33. 18-23 (Mozes, die het aangezicht van de Heer niet kan en mag zien), 1 Cor. 13. 12 (zien door een spiegel in raadselen), 1 Tim. 6. 16 (God wonend in een ontoegankelijk licht). Voorts op een kentheoretische en dogmatische manier ook waar we geloven, dat God Zichzelf in Zijn Zoon openbaart, daar blijft onze kennis van God gebroken, symbolisch, alleen binnen eindige categorieën blijvend. De onmiddellijke toepassing van die categorieën op het wezen van God zou Zijn grootheid en onbegrensdsheid inperken en begrenzen. Zelfs in het eeuwige leven blijft de onbegrijpelijkheid van Gods wezen bestaan. Met een beroep op een reeks kerkvaders en kerkleraren, met name op Thomas, legt hij uit, dat wanneer we 'straks van aangezicht tot aangezicht' God zullen zien, we wel door genade de godheid zullen zien, zoals zij werkelijk is, maar dat zij tezelfdertijd onbegrijpe-

lijk blijft<sup>463</sup>. Voor de idealistisch denkende Staudenmaier betekent dit, dat we dan wel de verschijning van God aan ons zonder eindige categorieën kunnen waarnemen, maar dat we van inzicht verstoken zullen blijven in de redenen, waarom God als enig wezen Zijn grond in Zichzelf vindt. Want ook in de eeuwigheid zal blijken, dat God uit puur innerlijke noodzaak onafhankelijk en Zichzelf is, terwijl wij altijd met uiterlijke noodzakelijkheid van Hem afhankelijk zullen zijn, omdat onze grond in Hem ligt<sup>464</sup>.

Het wezen van God is dus voor de mens ontoegankelijk en daardoor onkenbaar. Nu wordt in de godsleer van Staudenmaier de wil van God tot Zijn wezen gerekend. En aangezien we kennis hebben van het gegeven, dat God zijn wil kwalificeert als wil tot de schepping, kan de vraag opkomen of de wil tot schepping niet tot het wezen van God behoort. Indien dat zo zou zijn, zouden we dus wel iets substantieels over Gods wezen kunnen zeggen. Primair gaat het hier om de vraag naar de verhouding tussen Gods wezen en Gods wil. Voor een antwoord op die vraag moeten we nog even naar de godsleer kijken.

Centrum van de godsleer is de leer van het wezen van God. Die leer van het wezen wordt ontvouwd als een leer over het absolute leven van God<sup>465</sup>. En dat absolute leven wordt beschouwd onder drie categorieën: die van de absolute causaliteit en die van de absolute persoonlijkheid<sup>466</sup>. Gods aseïteit heeft betrekking op Zijn wezen voor de kwalificatie van de wil tot schepping. Het begrip duidt de ondoorgrondelijke sfeer van het goddelijke aan, waarover zojuist even gesproken is: 'Deze duistere, geheimenissvolle, zwijgende diepte van de goddelijke natuur, helder slechts voor de ogen van de godheid, ...'<sup>467</sup>. Maar het is wel deze ondoorgrondelijkheid, die de bron is van de aspecten van Gods leven, die onder de twee andere categorieën beschouwd worden. Want de absolute causaliteit is gegrondvest in de aseïteit, dat wil zeggen in de absolute macht van God om geheel uit Zichzelf en door Zichzelf te bestaan<sup>468</sup>. En Gods absolute persoonlijkheid is eigenlijk al gegeven met de in het begrip van de aseïteit liggende vaststelling, dat God in Zijn binnenste wezen in volkomen vrijheid en onafhankelijkheid Zichzelf bevestigt<sup>469</sup>.

De absolute causaliteit en persoonlijkheid zijn op het moment van belang, omdat onder deze categorieën Gods wil als moment van Zijn leven (wezen) besproken wordt. Algemeen uitgangspunt bij het spreken over Gods absolute causaliteit is dat het absolute wezen een wezen is, dat zuiver uit eigen innerlijke noodzakelijkheid bestaat<sup>470</sup>. Met andere woorden: het kan niet niet-zijn. Daaruit vloeit voort dat het creatuurlijke dat tegenover het absolute staat, onder de categorie van het slechts-mogelijke gezien moet worden. Het creatuurlijke is datgene wat kan zijn en tegelijk datgene wat niet kan zijn, het contingente. De absolute causaliteit is nu niets anders dan de absolute macht om het slechts-mogelijke zijn te veroorzaken. Maar net zoals in het slechts-mogelijke twee momenten liggen, werkelijk-kunnen-zijn en niet-werkelijk-kunnen-zijn, zo liggen in de causaliteit, dus in het moment

van het veroorzaken ook twee momenten, namelijk kunnen en willen. Het ligt in het wezen van God - dus het is noodzakelijk voor God - om de wereld te kunnen scheppen. Maar het komt aan Zijn vrijheid toe of Hij dat ook wil.

Dat eerste moment van de absolute causaliteit, dus het moment van het kunnen, wordt nog nader gespecificeerd. Dat gebeurt met behulp van het begrip 'almacht'. Dit begrip duidt niets anders aan dan de macht en de kracht om alles te scheppen en te bewerken wat in de wil van de godheid ligt<sup>471</sup>. Maar de vraag kan nu opkomen wat is hier die laatstgenoemde wil van de godheid? Verwijst het begrip hier naar het voor alle schepping liggende wilsvermogen, dus naar het eerste moment (het kunnen) of naar de werkelijke bepaling van het vermogen tot schepping? Het vermoeden is gerechtvaardigd, dat Staudenmaier bij alle distincties in de godsleer feitelijk twee begrippen voor Gods wil hanteert. Allereerst het kunnen, oftewel het absolute wilsvermogen. Dit wilsvermogen is pure mogelijkheid van machtsuitoefening, feitelijk onbepaald, want liggend tussen in het geheel niet scheppen en wel scheppen. Dit vermogen verwijst terug naar de aseïteit en dus naar het ondoorgrondelijke wezen van God. En het verwijst vooruit naar de werkelijke schepping, omdat het in de grond van de wilsbepaling tot schepping is. En ten tweede is daar dan de kwalificatie van dat absoluut wilsvermogen tot werkelijke schepping.

Dit feitelijk onderscheid tussen twee soorten wil (vermogen en act) wordt nog eens bevestigd, wanneer we even naar de leer van de persoonlijkheid van God kijken. In het leven van de persoon van God als een eeuwig 'fur sich seiendes Ich' onderscheidt Staudenmaier tussen de 'Intelligenz' en de wil<sup>472</sup>. Waar hij dan de wil bespreekt, daar komt voortdurend naar voren, dat deze gegrondvest is in de absolute vrijheid, in het wezen van God voor alle werkelijke schepping. De macht van de wil, zo zet hij uiteen, ligt erin om alles te doen, wat God wil en het zo te doen als hij wil<sup>473</sup>. Indien we ervan uitgaan, dat een dergelijke uitspraak geen tautologie is, dan is ze alleen maar te verstaan door aan te nemen, dat het feitelijk om twee momenten van de wil gaat, namelijk om het in zichzelf onbepaalde vermogen en om de bepaling (kwalificatie) van dat vermogen tot handelen.

Dit waren bevindingen, die uit de godsleer gehaald werden. Het onderscheid tussen twee momenten van de ene wil, komt ook naar voren in de ideeënleer. De term 'wil' wordt daar op het eerste gezicht gereserveerd voor de werkelijke schepping, dus voor de verwerkelijking van de ideële schepping. Maar hoe komt de ideële schepping zelf tot stand? Staudenmaier gebruikt daar het woord 'besluit' voor voor de werkelijke schepping heeft God in vrijheid het besluit genomen om het eindige als het ideële te denken<sup>474</sup>. En hoe zouden we dit in vrijheid genomen besluit om de ideeën te denken anders moeten begrijpen dan voortkomend uit het absolute goddelijk wilsvermogen, dat voor alle bepaling tot schepping ligt en dat voor het menselijk kenvermogen ten enen male onbegrijpelijk is<sup>475</sup>. En, zo luidt de 'boodschap' van de ideeënleer voortdurend: het is dit absoluut wilsvermogen, dat de bron is van de energie in de goddelijke ideeën in de wereld. Het werkelijk fundament van de din-



gen, die onze werkelijkheid vormen, is voor ons ten enen male onbegrijpelijk.

De onderscheidingen tussen wezen en twee momenten van de wil van God zijn niettegenstaande de hoge mate aan abstractheid van bijzonder belang. In de eerste plaats vanuit een godsdienstfilosofisch/dogmatisch perspectief. Door feitelijk een onderscheid te maken tussen twee momenten van de wil, meent Staudenmaier de pantheïstische conclusie te kunnen vermijden, dat de wil tot schepping noodzakelijk uit het wezen van God voortvloeit<sup>476</sup>. De wil tot schepping is immers de gekwalificeerde wil, die zijn bron vindt in het tot geen enkele schepping genoodzaakte absolute wilsvermogen. In de tweede plaats is dit onderscheid belangrijk vanuit een kentheoretisch perspectief. En daarom is het ons op dit moment en op deze plaats in het bijzonder te doen. Objectief bezien, wordt het kwalitatieve onderscheid bevestigd tussen God als bron van alle schepping én Zijn schepping zelf. Subjectief bezien wordt duidelijk, dat het ten enen male onmogelijk is om vanuit deze kennis van de wereld door te dringen tot de goddelijke bron van al het bestaande. Het is a.h.w. of die bron, dat is dus God in zijn binnenste wezen, voor ons vervluchtigt, verder weg raakt naarmate de mens meer doordringt in de ideeën als beelden en modellen van onze werkelijkheid. God als de werkelijke bron van ons bestaan is voor onze kennis onbenaderbaar en tegelijk het huiveringwekkende ('Schaudervolle'), indien we die bron toch proberen te benaderen<sup>477</sup>. Er is op ontisch niveau een absolute kloof tussen God en mens.

(b) Maar met die laatste constateringën is natuurlijk niet alles gezegd. Indien men zou blijven staan bij de constateringën, dat er een absolute kloof gaapt tussen God en mens en dat dientengevolge God voor de mens onbegrijpelijk is, zou de theologie hooguit bestaan uit een serie niet wezenlijk met elkaar verbonden uitspraken over al hetgeen in de wereld, dat niet God is. Maar als echt christelijk theoloog gaat Staudenmaier ervan uit, dat God zich op betrouwbare wijze in de wereld openbaart<sup>478</sup>. God heeft Zichzelf te kennen gegeven op middellijke wijze in de natuur, geest en geschiedenis en op onmiddellijke wijze in de openbaring in het oud-testamentisch jodendom en in de openbaring in Christus<sup>479</sup>. En het is precies op grond van Gods zelfopenbaring, dat de mens tot kennis kan komen van God en van Zijn werk in de wereld. De mogelijkheidsvoorwaarde, waardoor de mens zelf dan Gods zelfopenbaring kan aannemen, ligt ook weer in een openbaring van God, namelijk in wat Staudenmaier de oeropenbaring kan noemen. Die oeropenbaring is de idee van God. God heeft vanaf het begin, dat is vanaf het denken en willen van de ideel schepping in de mens als natuurlijk idee de idee van God geplaats<sup>480</sup>. In de mens ligt van nature de idee van God als grond, bestemming en doel van de wereld. Die idee is grond en oorzaak van de al eerder aangestipte drang van de mens - en van de gehele mensheid in de geschiedenis - naar God toe<sup>481</sup>. Weliswaar staat de idee van God de mens niet 'clare, non distinctincte sed confuse' voor ogen<sup>482</sup>. Maar bovenal door de onmiddellijke openbaring van God wordt de mens in de geschiedenis

opgevoed tot een steeds meer helder worden van de idee van God<sup>482</sup> Op details van deze aan Lessing herinnerende conceptie van de openbaringsgeschiedenis als een geschiedenis van opvoeding, ga ik hier niet in<sup>483</sup>. Hier moet slechts vastgesteld worden, dat Staudenmaier enerzijds kan spreken van Gods onbegrijpelijkheid, anderzijds kan spreken van de mogelijkheid van kennis van God op grond van Zijn openbaring.

Indien we nu wat meer inzicht willen krijgen in de verhouding tussen het 'enerzijds' en het 'anderzijds' lijkt het raadzaam om een onderscheid te maken tussen kennis, die we van Gods wezen in Zichzelf opdoen uit Zijn openbaring, en kennis, die we van Gods werken in de schepping opdoen uit Zijn openbaring.

Eerst iets over de eerste soort kennis - over de kennis van Gods wezen dus. Daarover is eigenlijk het belangrijkste al gezegd Gods wezen is onbegrijpelijk en onkenbaar. Maar wanneer Staudenmaier dan de zelfopenbaring van God daarbij verdisconteert, zegt hij met een beroep op Gregorius van Nazianze, dat Gods wezen noch volledig onbegrijpelijk, noch volledig begrijpelijk is<sup>484</sup>. Die uitspraak lijkt op het eerste gezicht in tegenspraak met het adagium van Gods onbegrijpelijkheid. Toch is dat niet zo. Die uitspraak moet namelijk niet zo begrepen worden als zou een deel van God wel gekend kunnen worden en een deel van God niet. Het punt is, dat de modus van het menselijk kennen absoluut verschillend is van de modus, waarmee Gods wezen volledig gekend zou kunnen worden. In die laatstgenoemde modus kent alleen God Zichzelf. Gods kennis van Zichzelf is positief, vertrekt uit Zichzelf, onze kennis is negatief, moet altijd vertrekken vanuit iets anders om God te leren kennen. Met een beeld van Gregorius van Nazianze. we kunnen niet in de zon zelf kijken, maar wel de door haar lichtstralen beschenen dingen zien, waardoor we een vermoeden van de aard van de zon kunnen hebben. We kunnen zo niets van God kennen en begrijpen, maar ons toch een beeld vormen van Zijn heerlijkheid uit Zijn manifestaties. Zodat zowel Gods onbegrijpelijkheid blijft staan, alsook de gedachte, dat er toch iets van Hem te kennen en te begrijpen is. Indien we die laatste gedachte maar niet zo verstaan, dat ons begrip neerkomt op een volledig adaequate, maar inhoudelijk partiele kennis.

Op het moment is vooral de tweede soort kennis voor ons van belang - de kennis van Gods werken dus. Het gaat hierbij primair om de goddelijke concrete idee. Het menselijk kennen - en willen - is op waarheid gericht. En de goddelijke concrete idee is niets anders dan de alomvattende waarheid. Immers. in de concrete idee, zo zagen we, is er een volledige identiteit tussen het denken en zijn van de werkelijkheid<sup>485</sup>. Daarom is kennen van de dingen in de concrete idee en willen overeenkomstig de concrete idee kennen en willen in waarheid.

Maar we zagen ook al, dat de concrete idee op deze wijze beschreven, alleen vanuit God zo waargenomen kan worden. De concrete idee is door God aan de wereld voorgegeven, volmaakte positieve synthese; en de mens heeft als opdracht om naar dat

positieve op te klimmen door middel van analyse<sup>486</sup>.

De vragen, die nu voor de hand liggen zijn. van welke aard is de menselijke kennis van de idee, en hoe ver reikt die kennis? Beide vragen zijn belangrijk, omdat de idee zowel uitdrukking is van Gods denken en willen ten aanzien van de wereld alsook beeld en model van de werkelijkheid. Zodat kennen en willen overeenkomstig de idee voor de mens kennen en willen overeenkomstig Gods bedoelingen en tezelfdertijd overeenkomstig het eigen zijn van de wereld zullen zijn.

In het algemeen kan bij de beantwoording van de zojuist genoemde twee vragen gezegd worden, dat waar de mens de opdracht heeft om overeenkomstig de idee te kennen en te willen, hij ook het vermogen zal hebben om dat te doen. God is geen bedrieglijke God. De mens vermag dus overeenkomstig de idee te kennen en te willen (handelen)<sup>487</sup>.

Over de aard van de menselijke kennis is nu al iets meegedeeld. De mens moet bij de concrete dingen, bij de empirie beginnen. Hij moet aanvangen met het reele om op te stijgen naar de eenheid van het reele en het ideele, een eenheid, zoals die bij God in eeuwigheid bestaat. De daardoor noodzakelijk analytische kennis die de mens van God in Zijn werken kan opdoen, is daarom in tegenstelling tot de synthetische kennis van God altijd een proces, terwijl Gods eigen kennis een eeuwig voltooid act is<sup>488</sup>. Dat waren twee kenmerken van de aard van de menselijke kennis (van het reele naar de eenheid van het reele en het ideele in de concrete idee, het proceskarakter). Een derde kenmerk is nog niet genoemd. Dat is, dat de menselijke kennis van God in Zijn werken altijd formeel is. Immers. voor God is er een identiteit tussen denken en zijn. Anders gezegd met Gods denken is altijd al het zijn ook materieel geproduceerd. Voor de mens kan dat natuurlijk niet het geval zijn. Het menselijk denken is beschouwend, aangewezen op het voorgegevene. De mens kan daardoor slechts letterlijk na-denken, Gods gedachten over de wereld in zijn eigen geest herhalen<sup>489</sup>. Het menselijk denken van de dingen is daarom te zien als een poging tot gelijk worden aan het ideele in de dingen, oftewel zich conformeren aan datgene, wat God van de dingen denkt<sup>490</sup>.

Hoe ver reikt nu de menselijke kennis van de concrete idee? Staudenmaier schrijft, dat de mens weliswaar niet tot de absolute identiteit van denken en zijn kan komen, maar wel tot de overeenstemming ervan<sup>491</sup>. En dat schijnt voor hem in te houden, dat de mens in het voortgaand proces van verwerving van de waarheid steeds meer de identiteit van denken en zijn kan benaderen de mens staat 'ewig im Begriff' tot de absolute identiteit te geraken<sup>492</sup>. Wat betekent dat nu precies? Daarover zegt Staudenmaier feitelijk twee dingen. Het eerste is, dat de mens wel in staat is om vergaand de idee te kennen, maar dat hij nooit de gehele idee van de wereld in al haar organische vertakkingen naar alle bijzondere ideeën kan vatten<sup>493</sup>. De mens kan dus met betrekking tot de concrete idee, dus met betrekking tot datgene wat God ten aanzien van de wereld denkt en wil, weliswaar geen totale kennis hebben, maar wel partiele kennis. Het tweede dat Staudenmaier zegt, leest hij bij Thomas<sup>494</sup>.

De mens kan weliswaar ten aanzien van het geheel alleen partiele kennis hebben, maar ten aanzien van afzonderlijke objecten kan het zover komen, dat er volledige gelijkvormigheid met het ideale in die objecten ontstaat. Met andere woorden: voor de mens is een identiteit mogelijk tussen het kennend subject en het kenbare object. Dus in dit opzicht kan de mens volledig weten, wat God denkt en wil ten aanzien van concrete objecten.

Combineren we nu de opmerkingen over de aard van de menselijke kennis van de idee met de opmerkingen over de verreikendheid ervan, dan mogen we de volgende conclusie trekken: het is de mens door het proces van het kennen mogelijk om tot een formele, partiele identiteit te komen met de concrete idee, dus met hetgeen God denkt van de wereld en met hetgeen God wil met de wereld. Daarbij moeten we dan nog bedenken, dat het woord 'formeel' slechts betekent, dat wij zelf niet in staat zijn om via het denken de werkelijkheid te produceren. De term slaat dus niet, zoals in de kentheorie te doen gebruikelijk, op slechts transcendentale, logische of methodologische categorieën. Dat de menselijke kennis formeel is, sluit zo geenszins uit dat de mens ook in staat is om de ideale inhoud van de werkelijkheid als Gods werk te denken. Zodat we eigenlijk mogen zeggen, dat er een partiele cognitieve identiteit kan bestaan tussen Gods denken en kennen van de wereld en het menselijk denken en kennen ervan.

Een soortgelijke redenering als die over de mogelijkheden van de menselijke kennis van de concrete idee, gaat ook op voor de mogelijkheden van de menselijke wil.

De concrete idee is niet alleen de waarheid van het zijn, dus niet alleen het richtpunt voor het menselijk kennen, maar ook de wet van het zijn en diensengevolge het richtpunt voor het menselijk willen en handelen<sup>495</sup>. In de idee wordt niet slechts het ideale wezen van dingen en mensen uitgedrukt, maar ook de door God gewilde samenhang, waarin alle dingen en mensen in een geordende relatie tot elkaar staan<sup>496</sup>. De concrete idee is wet in de tweevoudige zin van het woord. Er wordt door de idee aangegeven op welke wijze op ontisch niveau dingen en mensen in een geordend verband ook werkelijk staan. En de idee is tegelijk de norm, de morele wet, die aan de mens door God voorgegeven is.

Op dit punt komen we dan de reeds besproken paradoxale gedachte tegen, dat objectief gesproken alles al geschied is, terwijl dat subjectief gesproken nog gerealiseerd moet worden. In dit verband de concrete idee is objectief gezien al voorgegeven, maar de mens heeft de opdracht om de idee 'met vrijheid' nogmaals te voltrekken<sup>497</sup>. De mens moet dus de reeds vastgelegde gang van het leven 'met vrijheid' a.h.w. 'na-gaan'. Vandaar, dat Staudenmaier benadrukt, dat de menselijke geest in dit opzicht 'Nachschöpferisches' en tegelijk 'Sichselberschaffendes' is<sup>498</sup>. Over het voor ons eigenaardige vrijheidsbegrip in deze gedachte behoeft nu niet meer gesproken te worden. Op het moment behoeft slechts vastgesteld te worden, dat juist omdat de mens de opgave heeft om hetgeen in de concrete idee als wil van God wordt uitgedrukt, na te volgen, hij ook werkelijk het vermogen daartoe heeft. De mens

heeft het vermogen om te willen wat God met hem en de wereld wil.

Staudenmaier maakt op het punt van de mogelijkheden van de menselijke wil nog minder voorbehoud dan bij de mogelijkheden van de menselijke kennis. Want wanneer hij over de vrijheid als toestand spreekt, dus over de toestand, waarin de mens voltooid is en in gemeenschap met God leeft, dan geeft hij met zoveel woorden aan, dat die toestand voor de mens mogelijk is. Dan zal er een eenheid met het denken en willen van God zijn, de goddelijke geest met zijn goddelijke concrete idee is dan geheel de wet van de mens geworden<sup>499</sup>.

De conclusie, die ik hieruit trek, is de volgende: de mens heeft de mogelijkheid om tot een volitieve identiteit te geraken met hetgeen God wil met hem en met de wereld.

(c) Indien we nu de conclusie uit wat onder (a) gezegd is samen nemen met de conclusies uit wat onder (b) gezegd is, dat krijgen we dus, dat er ontologisch gesproken een absolute kloof tussen God en mens bestaat, terwijl kennistheoretisch (en handelingstheoretisch) gesproken er een partiele identiteit tussen God en mens kan bestaan<sup>500</sup>. Makkelijker gezegd: enerzijds weten we niets van God, anderzijds kunnen we wel in vergaande mate weten, wat Hij van ons en de wereld denkt, en wat Hij met ons en de wereld wil. Deze uitspraak klinkt als een tegenspraak. Toch lijkt ze dat binnen de godsleer niet te zijn. Staudenmaier maakt daar immers een onderscheid tussen Gods wezen als onbegrijpelijke bron van Zijn wil én de kwalificatie van die wil tot schepping? Zodat ook gezegd kan worden, dat we niets van God weten, voorzover het om het wezen van God gaat, dat a.h.w. voor alle schepping ligt, terwijl we tamelijk veel van God kunnen weten, voorzover Hij Zich in Zijn schepping manifesteert.

Nu zouden we onszelf de vraag kunnen stellen, of Staudenmaier in zijn godsleer niet in problemen komt, waar hij zo duidelijk een onderscheid maakt tussen Gods wezen voor de schepping en Gods activiteit in de schepping. Deze vraag behoeft hier echter niet gesteld te worden. En wel om de eenvoudige reden, dat de context, waarin de gedachten over de kloof en de partiele identiteit tussen God en mens staan, een context is, waarin vanuit een kentheoretisch perspectief naar de ideeën gekeken wordt. En dat betekent, dat alleen over God gesproken wordt, voorzover dit spreken van belang is voor de mogelijkheden van de menselijke kennis. Het gaat dus hier niet om een uiteenzetting over Gods wezen en eigenschappen, maar om God als grond en oorzaak van al het kenbare. Anders gezegd: het gaat om de functie van het spreken over God als de onbegrijpelijke bron van al datgene wat voor de mens kenbaar is.

Over de functie van het adagium, dat Gods wezen onkenbaar is, kan men dan bij Staudenmaier drie direct met elkaar verbonden uitspraken vinden. De eerste is, dat grond en oorzaak van alle werkelijkheid onherleidbaar is. Bij alle grote denkers, zegt Staudenmaier, is de overtuiging te vinden, dat de basis van de werkelijkheid

onbegrijpelijk is<sup>501</sup>. De tweede is, dat van datgene in de werkelijkheid, waarvan mensen kunnen zeggen, dat het door God gedacht en gewild is, uitgesproken moet worden, dat het positief is. Dat wil zeggen: we moeten dan aannemen, dat het vanuit Gods ondoorgrondelijke wil geponeerd, 'gesetzt' is. De ideeën, die de mens kan kennen en in overeenkomst waarmee hij kan handelen, zijn door God aan ons voorgegeven<sup>502</sup>. En de derde uitspraak is, dat van datgene in de werkelijkheid, waarvan mensen kunnen zeggen, dat het door God gedacht en gewild is, uitgesproken moet worden, dat het voor ons absoluut gezag heeft<sup>503</sup>.

Nu is in het voorgaande continu in termen van de mogelijkheden van het menselijk kennen en willen gesproken. De vraag is nu, wanneer die mogelijkheden tot denken en willen als God werkelijk worden. Het is in de lijn van Staudenmaiers denken uitgesloten, dat mensen zonder meer, uitsluitend vanuit zichzelf zouden kunnen weten, wat precies de inhoud van de idee van de wereld is, dus wat precies overeenkomt met het diepste zijn van de dingen. Want dan zou de mens zich feitelijk tot het niveau van God verheffen, zonder dat daarbij de garantie aanwezig is, dat ook God zelf eerst de idee, aangepast aan de mens, heeft gedacht en gewild. Daarom is er in de aardse werkelijkheid een soort garantie nodig. Er moet iemand of iets in de wereld zijn, welke a.h.w. namens God de garantie geeft, dat op bepaalde momenten mensen werkelijk uitspreken wat Hij denkt en wil, en wat tegelijkertijd de diepste grond van al het zijn is. Anders gezegd: er moet iemand of iets in de wereld zijn, dat niet als bij het nadenken over Gods wezen a.h.w. vervluchtigt, maar dat concreet en kenbaar in de wereld blijft staan. Die persoon of dat iets moet dus aan de ene kant de van Godswegen geschonken onherleidbaarheid, positiviteit en autoriteit bezitten, zodat hij/zij/het a.h.w. niet verteerd kan worden door het op gelijkvormigheid aan het menselijke gerichte denken, en toch zo in de wereld staan, dat de mens ook werkelijk kan weten, wat God denkt en wil. Kortom, in de wereld moet iemand of iets present zijn, welke tegelijk goddelijk en menselijk is. Alleen dan kan de mogelijkheid werkelijkheid worden, dat de mens weet wat God denkt en wil.

Het zal duidelijk zijn, dat hier in de eerste plaats Christus en in de tweede plaats de kerk geïntendeerd worden. Christus is de hoogste openbaring van God. Die openbaring zet zich voort in de kerk<sup>504</sup>. Christus en de kerk zijn beide geworteld in het onbegrijpelijke wezen van God, maar maken toch deel uit van de ervaarbare menselijke werkelijkheid. Door te kennen en te willen als Christus en de kerk kennen en willen, wordt werkelijk wat in de ideeënleer als mogelijkheid wordt voorgetekend: bij erkenning van de onbegrijpelijkheid van God en van de basis van alle werkelijkheid, kan de mens toch in vergaande mate weten, hoe het met hemzelf en met de werkelijkheid gesteld is en hoe hij dienovereenkomstig dient te handelen. In onze kennis van Christus en de kerk worden de twee bewegingen, die aan onze kennis eigen zijn bij elkaar gehouden, namelijk de beweging, waarin God voor ons vervluchtigt én de beweging, waarin we tot partiële identiteit met God kunnen komen.

Voorlopig kan nu vastgesteld worden, dat de analyse van de ideeënleer vanuit haarzelf verwijst naar Staudenmaiers opvattingen over Christus en de kerk. Onder het volgende en laatste punt (3) moet nog eens nagegaan worden of die vaststelling juist is. Dat zal dan gebeuren door die opvattingen over Christus en de kerk wat nader te bekijken.

(3) Die opvattingen over Christus en de kerk staan bij Staudenmaier altijd in een groot heilshistorisch verband. Ik zal proberen de kern van zijn visie op de heilsgeschiedenis weer te geven.

Het eerste stadium van die geschiedenis wordt gevormd door de ideale schepping. Daarover is hierboven al voldoende gezegd. Het tweede stadium is de werkelijke schepping oftewel de bemiddeling door God tot werkelijk bestaan en tot werkelijk leven<sup>505</sup>. De toestand waarin de mens direct na de werkelijke schepping verkeert, is de oerstand. Die wordt door Staudenmaier beschreven in termen van de Adam-typologie<sup>506</sup>. Adam, de mens, waarin de gehele mensheid typologisch in vervat ligt, bevond zich in een situatie, waar hijzelf en de wereld geheel overeenkomstig de goddelijke idee existeerden. Theologisch gesproken betekende dat, dat hij in een toestand van volkomen gerechtigheid en heiligheid verkeerde, kentheoretisch gesproken, dat hij zichzelf en de dingen kende zoals alles in het diepste zijn was als bestaande uit God, tot God en in God, handelings-theoretisch gesproken, dat hij aanvankelijk met vrijheid zijn bestemming vervulde om overeenkomstig de hem geschonken idee daadwerkelijk beeld en gelijkenis van God te zijn.

Het derde stadium is de zondeval. Het wezen van de zondeval is afval van God. En dat betekent voor de mens in het bijzonder afval van het directe contact met de waarheid en de wil van God, die middels de idee in het geschapene aanwezig zijn<sup>507</sup>. Ik kan nu niet alle perspectieven opsommen, van waaruit Staudenmaier naar de gevolgen van de val kijkt. In het kader van de ideeënleer gaat het nu alleen om het kentheoretisch aspect. Alle mensen en alle dingen zijn door de val losgeraakt van hun eenheidspunt, dat is van God als hun grond en hun oorzaak. Dat houdt in, dat mensen en dingen niet meer overeenkomstig de idee gedacht kunnen worden. De mens is niet meer in staat om te weten, hoe alles in een groot organisch verband van eenheid staat en hij weet diensgevolge ook niet meer wat de ware bestemming van de afzonderlijke mensen en van de afzonderlijke dingen is. De mens kent de wereld niet meer naar haar idee, maar hooguit - op basis van de weliswaar verzwa'te, maar toch bewaard gebleven natuurlijke vermogens<sup>508</sup> - alleen nog als een toeval<sup>509</sup>. Of zoals Staudenmaier kortweg kan zeggen niet overeenkomstig de idee, maar alleen overeenkomstig het begrip kan de wereld nog gekend worden<sup>509</sup>. Er bestaat zo een tegenspraak tussen aan de ene kant de slechte en gevallen wereld en de kennis ervan overeenkomstig het min of meer toevallige begrip, en aan de andere kant de wereld, zoals God die oorspronkelijk gedacht en gewild heeft en de kennis ervan overeenkomstig de goddelijke idee. Maar juist '... om deze tegenspraak op te hef-

fen, verordonneerde God de latere bijzondere openbaring en in deze de verlossing, teneinde zowel het met de idee in tegenspraak zijnde menselijk kennen, als het van de idee afgevallen zijn weer tot de idee, dat is tot de waarheid van het kennen en van het zijn terug te voeren<sup>510</sup>.

En met de term 'verlossing' zijn we bij het vierde stadium van de heilsgeschiedenis aangekomen. De inhoud van het werk van de verlossing van de wereld door Christus, is bij Staudenmaier niets anders dan het herstel van en de terugkeer naar de toestand, waarin mens en wereld nog overeenkomstig de eeuwige idee leefden<sup>511</sup>. Verlossing is wezenlijk restauratie van de oorspronkelijkheid, waartoe de mens al in de ideeële schepping bestemd was en die in de oerstand ook al werkelijk was<sup>512</sup>. De historische Christus is de tweede Adam<sup>513</sup>. Door gelijk te worden aan hem, door ons leven een 'nachbildliche Akte' van zijn leven te laten zijn, worden wij teruggezet in de toestand van de oorspronkelijke onschuld, heiligheid en gerechtigheid<sup>514</sup>. En dat betekent op kentheoretisch en handelingstheoretisch niveau. wij weten en handelen overeenkomstig de concrete idee van de wereld.

Er is nog meer te zeggen over de verlossing door Christus. Termen als schepping en verlossing hebben in Staudenmaiers denken over heilsgeschiedenis altijd een tweeledige betekenis. Ze duiden in de meer beperkte zin van het woord de enkele, historische gebeurtenis aan, maar tezelfdertijd in de meer brede zin van het woord de gehele goddelijke activiteit in de totale wereldgeschiedenis<sup>515</sup>. De oorzaak daarvan lijkt te liggen in het feit, dat hij vanuit het perspectief van Gods voorzienigheid over de geschiedenis spreekt. Vanuit dat perspectief verschijnt de hele wereldgeschiedenis in het kader van Gods raadsbesluit<sup>516</sup>. En wanneer dan vastgesteld is, dat de verlossing in de wereldgeschiedenis niets anders is dan het herstel van de oorspronkelijke schepping, dan moet daar logischerwijs uit voortvloeien, dat het principe van de schepping niets anders is dan het principe van de verlossing, waardoor de hele wereldgeschiedenis gekwalificeerd wordt<sup>517</sup>. In Zijn eeuwig raadsbesluit ligt al besloten het plan tot schepping en het plan tot voorbereiding, uitvoering en voltooiing van de verlossing van de wereld. Daarom is er een allernagtigste verbinding tussen schepping en verlossing. De verlossing is feitelijk de tweede schepping. Ze ligt gepreformeerd in de eerste schepping<sup>518</sup>. En vanuit onze kennis van de historische Christus komen we zo tot het diepere inzicht in de kosmische Christus. Want zoals hij de 'Urheber' is van een nieuwe wereld en van een nieuw heilig leven, zo blijkt hij tegelijk de 'Urconstruction' van het gehele leven te zijn<sup>519</sup>. Hij is daarom in ware zin het middelpunt, het eigenlijke thema van de gehele geschiedenis<sup>520</sup>.

Twee dingen zijn in het verband van Staudenmaiers opvatting over Christus nu voor ons nog van belang. Het eerste betreft de samenhang met de ideeënleer, het tweede de relatie, die de mens tot Christus heeft. Over de samenhang met de ideeënleer het volgende. Door Christus te kennen en door zijn leven na te volgen, kennen



en handelen wij overeenkomstig de door God gedachte en gewilde concrete idee. Daarbij representeert Christus voor ons de onherleidbaarheid, positiviteit en autoriteit van het goddelijke. Want Christus is het ware beeld van God. In hem presenteert zich het absolute goddelijk zijn en het goddelijke leven op een persoonlijke manier.<sup>521</sup> Tegelijkertijd is Christus het ware beeld van de mens.<sup>522</sup> Zodat in onze beschouwing van Christus en in onze deelname aan hem de twee bewegingen, waarover we hierboven spraken, namelijk de beweging, waarin God voor ons vervluchtigt én de beweging, waarin wij tot partiele identiteit met Hem kunnen komen, bij elkaar blijven.

Over de relatie, die de mens tot Christus heeft, is eigenlijk het belangrijkste al gezegd. De mens staat tot Christus in een formeel soortgelijke relatie als hij tot Adam staat.<sup>523</sup> In materieel opzicht is de relatie tot Christus natuurlijk precies omgekeerd aan die tot Adam. 'Want evenals in Adam allen sterven, zo zullen ook in Christus allen levend gemaakt worden' (1 Cor. 15 22). Door de eerste Adam is er dwaling, door de tweede Adam is er waarheid, dat wil zeggen kennen en willen overeenkomstig de idee. Het een en ander betekent volgens Staudenmaier, dat de mens in een wezenlijke en noodzakelijke relatie tot Christus staat.<sup>524</sup> Want de verlossing is de facto het eeuwig al voltrokken, objectieve en voorgegeven proces, dank zij hetwelk de wereld en de mens - hier als begrip synoniem met het begrip 'menschheid' - kunnen voortbestaan.<sup>525</sup> Staudenmaier spreekt dan ook over de verlossing in de eerste plaats als een objectief voorgegeven feit met ontologische implicaties. En dat objectief voorgegeven feit is vervolgens de voorwaarde voor het zich subjectief toeigenen van de verlossing en daarmee voor de mogelijkheid van soteriologisch spreken over Christus.

Tot zover deze globale weergave van Staudenmaiers visie op Christus in het kader van zijn ideeenleer. Interessanter wordt het voor ons, wanneer we nu nog even naar zijn opvattingen over de kerk kijken. We zullen dan zien, dat die opvattingen een soortgelijke structuur hebben als de opvattingen over Christus.

Aan de basis van Staudenmaiers visie op de kerk liggen twee geloofsovertuigingen. De eerste is, dat de grondslag van de kerk de goddelijke openbaring is.<sup>526</sup> Dat houdt in, dat de kerk wezenlijk van God komt.<sup>527</sup>, dat ze Gods 'Setzung', thesis is.<sup>528</sup> En dat betekent, dat de kerk, net zoals dat bij Christus het geval is, voor de mens het karakter van onherleidbaarheid heeft. Dat de kerk op openbaring berust, houdt tevens in, dat zij een positief gegeven is. De kerk is niet door mensen zelf, uit behoefte aan gemeenschap met elkaar, in het leven geroepen, maar zij is door een reflectie van de wil van God gesticht, dat betekent door de wil van de Zoon, de verlosser van de wereld.<sup>529</sup>

De tweede geloofsovertuiging, waarop Staudenmaier zijn visie op de kerk baseert, is, dat de kerk is opgenomen in Gods openbaringswerk. Nu is openbaring bij Staudenmaier altijd het levende, zich in de geschiedenis voortplantende proces van de bemiddeling door God van het hogere geestelijk leven van de mens.<sup>530</sup> Dat betekent,

dat de mens door het proces van de openbaring begrepen is in de verlossing, ken-theoretisch gesproken: in het proces van terugvoering naar de toestand, waarin hij zichzelf en de dingen overeenkomstig de idee kent. Aan het gegeven, dat de kerk in dit proces is opgenomen, kan men dan twee aspecten onderscheiden, een aspect, dat betrekking heeft op de verhouding tussen Christus en de kerk, en een aspect, dat betrekking heeft op de wijze waarop de kerk in de wereld werkt.

Het eerstgenoemde aspect is dat de kerk niet slechts in de statische zin van het woord op de openbaring gebaseerd is, waarna de kerk a.h.w. verder haar mense-lijke gang zou moeten gaan, maar dat de kerk veeleer in de dynamische zin van het woord ook de voortzetting van het verlossingswerk is<sup>531</sup>. De verlossing is een eeu-wige verlossing en niet slechts een verlossing, die geldig is voor de tijd, waarin Christus in de mensheid optrad<sup>532</sup>. Daarom zet Christus zijn verlossingswerk in de kerk voort, ja, kan men zelfs zeggen, dat Christus '... zijn leven in haar her-haalt ...' en tot vervulling brengt: 'De kerk is ... de in de mensheid reeel gewor-den Christus, het in het leven van het (menselijk) geslacht geboren, tot vervulling gekomen leven van de verlosser'<sup>533</sup>. Staudenmaier beweert zelf, dat de kerk geen doel 'für sich' heeft, alleen als middelares in dienst van de openbaring staat<sup>534</sup>. Maar op grond van het zojuist gegeven citaat lijkt deze bewering toch behoefte aan nuancering te hebben. De kerk lijkt immers meer dan middel(lares)? Ze lijkt wel de meer vervolmaakte gestalte van de incarnatie van Christus te zijn, werkelijk Christus prolongatus.

Dat de kerk meer is dan alleen middel, instrument van de openbaring, lijkt ook naar voren te komen, wanneer we letten op het tweede aspect van het gegeven, dat de kerk opgenomen is in het proces van de openbaring. Want dat tweede aspect is, dat de kerk in het proces van de openbaring ook zichzelf bemiddelt<sup>535</sup>. Dat wil zeg-gen de kerk is niet passief onderhevig aan het openbaringshandelen, maar is zelf constituerend subject in de beweging, waarin de openbaring tot de wereld komt. De kerk introduceert zich in de wereld, leidt zichzelf voort, teneinde de mens in staat te stellen om door participatie aan haar tot verlossing te komen, dus tot herstel van mens en wereld overeenkomstig de concrete idee<sup>536</sup>. De bewering, dat de kerk zichzelf bemiddelt, wordt wellicht iets duidelijker, wanneer we nog even den-ken aan de betekenis van het woord 'bemiddeling'. Wanneer gezegd wordt, dat de openbaring het hogere leven bemiddelt, dan betekent dat niet alleen, dat God waar-heid en leven aanbiedt aan de mensheid, maar ook die mensheid in staat stelt om zelf op te klimmen naar Zijn waarheid en naar leven in gemeenschap met Hem. Zodat wanneer de kerk in dat bemiddelingsproces is opgenomen, ook gezegd moet worden, dat de kerk zichzelf bemiddelt.

Dat waren, zeer globaal weergegeven, een paar hoofdlijnen van Staudenmaiers opvat-tingen over de kerk. Aangestipt is onder meer, dat de kerk voor de mens het karak-ter van onherleidbaarheid en positiviteit draagt. En uit het bovenstaande volgt

feitelijk ook al, dat de kerk een sterk autoritatief karakter heeft. Dat benadrukt Staudenmaier nog eens, waar hij over de traditie spreekt. In de lijn van 'Tubingen' wordt de traditie beschouwd als het proces, waarin de oorspronkelijke christelijke openbaring zuiver en ononderbroken wordt voortgezet<sup>537</sup>. Het subject van dit proces noemt Staudenmaier het bewustzijn, dat de kerk van haarzelf heeft. Het zelfbewustzijn van de kerk dus, de kennis die de kerk altijd al heeft van zichzelf. En met die bepaling van traditie is het antwoord feitelijk al gegeven, wanneer de vraag gesteld wordt, hoe de kerk kan weten, dat datgene wat zij leert en wat zij wil ook werkelijk christelijke waarheid is. Het antwoord is simpelweg, dat de kerk de garantie daarvoor in de traditie zelf heeft, dus in haar eigen zelfbewustzijn. Net zoals we dat al eerder bij Mohler gezien hebben, kan de kerk op de vraag naar de legitimiteit van haar gezag dus alleen nogmaals verwijzen naar haarzelf.

Men zou in het verband met de vraag van het gezag van de kerk ook nog de vraag kunnen stellen om welk soort kerk het eigenlijk gaat. Ik kan hier betrekkelijk kort zijn. Als christelijk en katholiek theoloog uit de negentiende eeuw gaat hij er natuurlijk van uit, dat de hiërarchische geordende ambtskerk zowel op bijbelse gronden als op grond van de essentie van de kerk wezenlijk en noodzakelijk is voor het leven van de kerk<sup>538</sup>. In de jaren veertig legt hij daarbij sterke nadruk op de betekenis van het pausdom: de idee van het pausdom is z.i. zowel fundament als voltooiing van de hiërarchie<sup>539</sup>. De verhouding tussen de geloofde inzichtbare, op de eenheid van Gods Geest gebaseerde kerk en de uiterlijke kerk ziet hij in de 'Encyklopadie' (1840<sup>2</sup>) in termen van zijn leermeester Mohler. Er is een organische dialectiek tussen de kerk als innerlijke eenheid en de kerk als uiterlijke eenheid: '... deze uiterlijke eenheid in de hiërarchische ordening ... is voor de innerlijke eenheid ... niet zonder betekenis, ... deze uiterlijke eenheid werkt als beeld van het koninklijk ambt van Christus onderhoudend, verfrissend en inspirerend, en juist daardoor bemiddelend terug op de innerlijke eenheid, waarin juist ook de hogere betekenis van het episcopaat en de prismaat bestaat, ...'<sup>540</sup>.

Hoe ligt nu in de optiek van Staudenmaier de verhouding tussen de in de theorie noodzakelijk geachte zichtbare, hiërarchisch geordende ambtskerk én de reeel bestaande katholieke kerk? 'Onze' theoloog lijkt niet zover te gaan, dat hij beide identificeert. In zijn 'Die kirchliche Aufgabe der Gegenwart' (1849) is zelfs met enige goede wil een voorzichtige kritiek te beluisteren op het concrete functioneren van de hiërarchie. Ten aanzien van de kerkelijke ordening stipt hij bijvoorbeeld even het kritiek mogelijk makende onderscheid aan tussen het noodzakelijke en het niet-noodzakelijke binnen de kerk<sup>541</sup>. En zelfs geeft hij te kennen, dat het de concrete 'Lehrenden und Regierenden' niet altijd en overal gelukt is om de ware katholiciteit van de kerk uit te dragen<sup>542</sup>. Deze concrete personen mogen dan ook niet met de kerk verwisseld worden<sup>543</sup>. Het zal de lezer duidelijk zijn, dat deze zeer voorzichtige 'kritiek' van Staudenmaier feitelijk weinig betekent<sup>544</sup>.

Want de mogelijkheid tot werkzame kritiek ligt niet fundamenteel in zijn werk verankerd. Het soort traditiebegrip, dat hij gebruikt, en bovenal de structuur van de organische dialectiek tussen binnen en buiten van de kerk, legt immers alle mogelijkheid en verantwoordelijkheid voor werkzame kritiek en verandering bij de concrete hiërarchie zelf? (vgl. daarvoor ook par. 28 van hfdst. VI over Mohlers 'Eenheid'). De kerk in de gestalte van hen, die in haar leren en haar besturen, blijft dus het volstreekte gezag houden<sup>545</sup>.

Na deze uitwijding over het gezag van de kerk snel verder met de kern van Staudenmaiers visie op de kerk. Want het voor ons meest veelzeggende aspect van die visie is nog slechts impliciet, niet expliciet aan de orde gekomen.

Dat aspect betreft de verhouding tussen aan de ene kant de kerk en aan de andere kant mens en wereld. Hierboven, bij de aanduiding van Staudenmaiers opvattingen over Christus, werd vermeld, dat de mens een wezenlijke en noodzakelijke relatie heeft tot Christus en dat Christus in ware zin het middelpunt is van de geschiedenis. Daarna zagen we, dat Christus zijn verlossingswerk voortzet in de kerk. Hij doet dat '... met absolute macht en geldigheid ...'<sup>546</sup>. De combinatie van die twee gedachtengangen kan nu niets anders betekenen, dan dat de kerk net zoals Christus een wezenlijke en noodzakelijke relatie tot de mens heeft, en dat de kerk eenzelfde positie in de geschiedenis inneemt als Christus. Daardoor wordt de kerk in dezelfde mate als dat bij Christus het geval was, ontologisch en kosmologisch 'verhoogd'. De kerk krijgt naar de mens toe ontologische, naar de geschiedenis toe kosmologische status.

En het zijn dezelfde conclusies, die Staudenmaier ook met zoveel woorden trekt. Eerst een paar opmerkingen over de verhouding tussen de kerk en de mens. De kerk heeft tot de menselijke natuur dezelfde verhouding als Christus als verlosser tot de menselijke natuur heeft, zo beklemtoont hij<sup>547</sup>. In het verband van de relatie tussen kerk en mens kan dan ook de kerk als één groot persoon beschreven worden<sup>548</sup>. Al in een betrekkelijk vroeg werk, 'Johannes Scotus Erigena' (1834) schrijft hij 'De kerk is zelf de volledige hele mens in haar eenheid met Christus, ze draagt daarom in zich alle richtingen van de mens, zowel de intellectuele als de ethische. ... Zo bevat de kerk alle richtingen, ze kent ze en verstaat ze, omdat ze zelf de bron en de eenheid van hen is'<sup>549</sup>. En in de 'Encyklopadie' (1840<sup>2</sup>) de kerk als persoon kent en verstaat '... elke individuele menselijke persoonlijkheid, elke waarlijk menselijke kracht, elk geestelijk vermogen, streven, voelen, willen, verlangen en hunkeren, elk uit het wezen van de natuur voortkomende beweging en richting .. '. En omdat de kerk alle kanten van de menselijke geest bevat en kent, verstand, gevoel en wil, alsmede donkere en lichte zijden van het hart, '... juist daarom vermag ze overal op de juiste wijze het individu ... te steunen, te verheffen, te stichten, op te voeden, en het de alleen ware richting alsmede het alleen ware leven wederom terug te geven'<sup>550</sup>. Het is deze wezenlijke en noodzakelijke

band tussen kerk en mens, die Staudenmaier er toe brengt om te poneren, dat de geest van de mens van nature katholiek is<sup>551</sup>. In dit verband kan dat niets anders betekenen, dat elk mens, ook degenen, die buiten de katholieke kerk staat, een ontologisch gefundeerde relatie tot de kerk heeft<sup>552</sup>. Buiten de katholieke kerk is dus geen waarlijk mens-zijn mogelijk.

Voor de verhouding tussen kerk en geschiedenis presenteert Staudenmaier grosso modo dezelfde redenering als voor de verhouding tussen kerk en mens. De kerk en het werk van de kerk staan in dezelfde verhouding tot de geschiedenis als Christus en zijn verlossingswerk staan tot de geschiedenis<sup>553</sup>. Dat verlossingswerk van Christus, dat noemt Staudenmaier vaak ook het christendom. Vandaar, dat men in zijn werk passim de overtuiging van de feitelijke verwevenheid van christendom en kerk kan tegenkomen<sup>554</sup>. En vandaar, dat zoals het christendom het kosmologisch principe is van de geschiedenis, ook gezegd kan worden '... het principe van alle dingen is de heilige, katholieke kerk'<sup>555</sup>.

En wat betekenen nu de ontologische en kosmologische 'verhogingen' van de kerk tezamen genomen, voor haar relatie tot de wereld? Het antwoord ligt in het voorgaande besloten. Maar voor de duidelijkheid vat ik het nog eenmaal samen in een significant citaat, 'Slechts door het christendom vormt zich de ware mens de werkelijke humaniteit is alleen zijn werk, alleen het christendom leert de ware politiek, alleen het christendom ontwikkelt het waarachtig sociale leven en leidt in alle vormen tot de ware vrijheid, alleen het christendom fundeert door zijn wetgeving het ware staats- en volkenrecht, alleen in hem zijn er ware huwelijken, ware families, alleen van hem gaat de ware zedelijkheid, alleen de in hem gegrondveste hogere wetenschap onthoudt zich van dwaling, van bijgeloof, net zoals van fanatisme, alleen de van hem uitgaande wijsheid en liefde kent en beoefent de ware lijdzaamheid, alleen zijn geest tenslotte voert tot de ware kunst, leert ware, eeuwige schoonheid voelen, begrijpen en verstaan'<sup>556</sup>. Bedenken we nu, dat voor Staudenmaier met het begrip 'christendom' altijd ook de katholieke kerk geïntendeerd wordt - het hele citaat staat trouwens in een context, waarin deze beide woorden voortdurend door elkaar gebruikt worden -, dan lijkt het duidelijk, dat we hier te doen hebben met een voorafschaduw van kerkelijk integralisme.

Volgens Rahner is het integralisme één van de 'Grundharesien', waardoor de kerk door haar hele geschiedenis heen op weliswaar latente, maar toch werkzame wijze bedreigd is<sup>557</sup>. Over die kwalificatie van het kerkelijk integralisme spreek ik hier geen oordeel uit. Van belang is hier slechts Rahners omschrijving van het integralisme. Zijns inziens beschouwt het integralisme de wereld slechts als materiaal voor het handelen en de presentie van de kerk, alles wat zich in denken en handelen afspeelt in geschiedenis, staat en maatschappij is niets anders dan uitvoering en verwerkelijking van de principes, die door de kerk geleerd, uitgelegd en toegepast worden<sup>558</sup>. Deze omschrijving is, zoveel zal ondertussen duidelijk zijn, precies van toepassing op de visie, die de latere Staudenmaier op de verhouding

tussen kerk en wereld heeft.

En wat heeft dit alles nu met de ideeënleer te maken? Het antwoord op deze vraag heeft dezelfde structuur als het antwoord, dat gegeven is, toen hierboven Staudenmaiers visie op Christus behandeld werd.

De kerk is bij uitstek een goddelijk-menselijk organisme. In de eerste plaats wil dat zeggen, dat de kerk gefundeerd is in het wezen van God<sup>559</sup>. Dat betekent, dat de kerk voor de mens de karaktertrekken aanneemt, die voortvloeien uit Zijn ondoorgrondelijkheid, namelijk onherleidbaarheid, positiviteit en autoriteit. In de tweede plaats is de kerk tegelijkertijd gefundeerd in het wezen van de mens<sup>560</sup>. Dat houdt in dat de mens, gezien naar zijn concrete idee, altijd al geïntegreerd is in de kerk. Door nu 'met vrijheid' die altijd al bestaande integratie ook zelf te voltrekken, dus door geheel te gaan participeren aan de kerk, ontwikkelt de mens zijn ken- en wilsvermogens op optimale wijze. En aangezien dat in het goddelijk-menselijk organisme van de kerk gebeurt, betekent dat, dat de mens enerzijds zijn vermogens ook zo ver ontwikkelt, dat hij weet en wil, wat God over hem en de wereld weet en wat God met hem en de wereld wil, terwijl anderzijds de ondoorgrondelijkheid van Gods wezen ook blijft staan. Met andere woorden de kerk functioneert bij uitstek als het kentheoretisch principe, waardoor zowel de ondoorgrondelijkheid van God als bron van al het bestaande, als onze zeer vergaande kennis van God en het bestaande gegarandeerd worden. Voorwaarde daartoe is alleen, dat de mens zich 'met vrijheid' in de kerk voegt. Zo worden de bewegingen, die bij de analyse van de ideeënleer geconstateerd zijn, namelijk de beweging, waarin God vervluchtigt en de beweging, waarin we ons met God kennend en willend kunnen identificeren, bij elkaar gehouden binnen de kerk

Met opzet schreef ik zojuist, dat de kerk 'bij uitstek' het kenprincipe is voor onze kennis van God en wereld. Want het ziet er naar uit, dat de kerk in meer omvattende mate dan Christus zelf die rol van kenprincipe - en eigenlijk ook van wilsprincipe - vervult. Immers, Staudenmaier geeft zelf aan, dat de verlossing voortgezet moet worden door middel van de kerk, omdat de verlossing een eeuwig proces is, dat niet gebonden is aan de tijd, waarin Christus op aarde optrad<sup>561</sup>. Onze kennis en ons willen kunnen zich dus niet alleen integreren in en oriënteren op de historische Christus. Maar ook de kosmische Christus schijnt die functie niet te kunnen vervullen. Er is dus een meer concrete instelling nodig, waarin Christus voor ons zijn leven van de verlosser tot vervulling brengt. de kerk<sup>562</sup>. Ook wanneer telkens benadrukt wordt, dat het Christus zelf is, die zich in de kerk voortzet, kan dit toch niets anders betekenen, dan dat de kerk als goddelijk-menselijk organisme meer dimensies omvat dan alleen de historische en de kosmische Christus.

Eén van de hoofddoelen van dit hoofdstuk was om na te gaan of in de theologie van Staudenmaier op één of andere wijze verantwoording werd afgelegd van haar 'kerke-

lijkheid'. Dat doel is nu bereikt. Er is in deze paragraaf begonnen met het meest abstracte onderdeel van Staudenmaiers theologie, zijn ideeënleer. En ik heb vervolgens geprobeerd aan te tonen, dat die ideeënleer verbonden is met de opvattingen over Christus en de kerk. En dat in die zin, dat bovenal de kerk het kentheoretisch principe is, waardoor de mens in staat wordt gesteld om de ideeën zo te denken, dat zowel de kloof als de eenheid van God en mens gehandhaafd blijven. De 'kerkelijkheid' is dus in de theologie van Staudenmaier verankerd.

Is nu alles gezegd over Staudenmaiers 'kerkelijkheid'? Nog niet helemaal. Want het ging in deze paragraaf om een 'kerkelijkheid', die binnen de grenzen bleef van het gebied, dat gewoonlijk tot de 'zuivere' theologie wordt gerekend. Het zal echter duidelijk zijn, dat een binnen die 'zuivere' theologie verantwoorde integralistische visie op de kerk directe consequenties heeft voor de positie, die de kerk via haar extern-kerkpolitieke handelen in staat en maatschappij zal moeten innemen. Immers, vanuit de integralistische visie is de kerk het geestelijk en intellectueel begin- en eindpunt van alles wat zich op welk terrein dan ook van staat en maatschappij afspeelt. Dat is natuurlijk ook bij Staudenmaier het geval. Ik zal dan nu nog even aandacht besteden aan zijn kerkpolitieke vorm van 'kerkelijkheid'.

Wat zal gebeuren door de hoofdlijnen na te gaan van één van zijn praktische geschriften. Het betreft zijn al meermalen aangehaald 'Das Wesen der katholischen Kirche Mit Rücksicht auf ihre Gegner' (1845, 1851<sup>2</sup>).

Directe aanleiding voor het schrijven van dit boek was voor Staudenmaier de beroering rond het 'Deutschkatholizismus'. Maar hij stelt zich niet tot taak om de leer van deze beweging direct te bestrijden. Slechts indirect heeft zijn geschrift volgens eigen zeggen met de steevast secte of 'sogenannte teutsch-katholische Kirche' genoemde beweging te maken. Hij voelt zich namelijk verontrust door het feit, dat het leden van de katholieke kerk zijn, die door miskenning en onwetendheid van het wezen van de katholieke kerk overgegaan zijn naar het 'Deutschkatholizismus'<sup>563</sup>. Daarom wil hij met dit boek het inzicht van ontwikkelde katholieken in het wezen van de kerk vergroten. Maar natuurlijk ontkomt hij daarbij niet aan impliciete polemiek tegen het 'Deutschkatholizismus'. Dat blijkt uit het volgende.

Om meerdere redenen moet Staudenmaier net als vele andere orthodoxe katholieken uit zijn tijd de 'secte' wel als een groot gevaar beschouwen. In de eerste plaats wel, omdat de beweging niet uitgaat van de onlosmakelijke band tussen christendom en katholieke kerk. Dat is ongetwijfeld een reden, waarom hij in dit geschrift zo'n nadruk op die band legt<sup>565</sup>.

Staudenmaier zou Staudenmaier niet zijn - dit in de tweede plaats - wanneer hij niet zou speuren naar het geestelijk principe, dat aan het 'Deutschkatholizismus' ten grondslag ligt. En dat geestelijk principe noemt hij het rationalisme. Dit rationalisme is zijns inziens al als een van de twee hoofdstromingen binnen het protestantisme tot verschijning gekomen. Geheel in overeenstemming met de kijk van

een 'politiek katholiek' als Gorres, meent ook Staudenmaier, dat in het protestantisme twee hoofdrichtingen aanwezig zijn het buitengewoon verderfelijke en wezenlijk onchristelijke rationalisme en het weliswaar sectarische, maar in de kern nog wel christelijk te noemen pietisme<sup>566</sup>. Het 'Deutschkatholizismus' is nu niets anders dan een 'Absenker' van dit rationalisme<sup>567</sup>. Rationalisme, zo is reeds in het vijfde hoofdstuk uiteengezet, is voor 'onze' theoloog het streven om de inhoud van de openbaring te herleiden tot waarheden, die door de menselijke rede al gekend zijn<sup>568</sup>. En hij laat er in zijn geschrift geen twijfel over bestaan, dat dit rationalisme zo gevaarlijk is, juist omdat het absolute gezag van de kerk als medium van de openbaring wordt aangetast. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de walging, die Staudenmaier zelf zegt te voelen, wanneer hij tegen zijn oorspronkelijke bedoeling in, toch over Ronge, de stichter van het 'Deutschkatholizismus', komt te spreken: 'En wat is van een reformator te denken, die tot hen, die hij in een nieuwe kerk wil invoeren, het woord spreekt: "Ik wilde eerst de mening van anderen horen, teneinde mijn eventueel onjuiste (meningen) te veranderen"'. Dus meningen wil hij horen, niet christelijke overtuigingen, niet eeuwige goddelijke waarheden, niet dogma's, die juist deze eeuwige, goddelijke waarheden zijn<sup>569</sup>. Een kerk, die niet met absoluut aan God ontleend gezag spreekt tot de mensen, die zelfs luistert naar de religieuze meningen van haar leden, is voor Staudenmaier ten enen male onvoorstelbaar.

Er is in de derde plaats nog een reden, waarom het 'Deutschkatholizismus' zo gevaarlijk is voor de kerk. Dat is de geworteldheid van die beweging in het wereld-beschouwelijk (en politiek) liberalisme. Staudenmaier besteedt daarom een groot deel van zijn inspanningen in 'Das Wesen' om de meningen te weerleggen als zou de katholieke kerk het welzijn van heersers en volken in de weg staan, als zou zij elke hervorming en elke vooruitgang in de weg staan<sup>570</sup>. Vandaar, dat een groot deel van dit boek gewijd is aan historische aanduidingen voor het gelijk van de stelling, dat juist de kerk barbarij en slavernij bestrijdt<sup>571</sup>, dat juist zij despotisme van staatswege altijd heeft verworpen<sup>572</sup>, dat juist zij beschaving en zedelijkheid van de volken heeft bevorderd<sup>573</sup>. Maar, het hoeft eigenlijk niet meer herhaald te worden, al deze historische aanduidingen staan onder één conditie dat is dat individuen, volken, heersers zich 'met vrijheid' invoegen in de kerk, zich integreren in het goddelijk-menselijk organisme, waarin allen altijd al de facto geïntegreerd zijn.

De genoemde drie hoofdlijnen van 'Das Wesen' - band tussen christendom en katholieke kerk, absoluut gezag van de kerk, positieve rol van de kerk in het beschavingsproces - zijn te beschouwen als de politiek-ideele ondersteuning van de centrale rol, die de kerk als geestelijk en intellectueel instituut in de samenleving dient in te nemen. In meer direct extern-kerkpolitieke zin treedt Staudenmaier op in het hoofdstuk, dat als een soort scharnier tussen de meer theologisch getinte hoofdstukken en de meer politiek-ideeel getinte hoofdstukken staat. En dat hoofd-



stuk handelt - vrijwel niemand zal meer echt verbaasd zijn - over de verhouding tussen kerk en staat.

Staudenmaier geeft daar een beeld van de verhouding tussen kerk en staat, zoals die zou moeten zijn<sup>574</sup>. Op details hoef ik eigenlijk niet meer in te gaan, omdat dat beeld geheel overeenkomt met de reeds ter sprake gekomen idealen van het politiek katholicisme op dit punt. Staat en kerk zijn beide door God ingestelde organismen. De staat is daarbij het in standen en klassen hiërarchisch georganiseerde volk overeenkomstig de ordening van het recht. De kerk is de hiërarchisch georganiseerde mensheid overeenkomstig de ordening van de goddelijke verlossing.

Die twee omschrijvingen geven al een ingrijpend verschil aan tussen de beide organismen. Terwijl de staat werkt met het principe van het wereldlijk recht en beperkt is tot de natie, werkt de kerk met het goddelijk principe van de verlossing en strekt zij zich uit over de gehele mensheid. Er is nog een belangrijk verschil. Staudenmaier kent feitelijk alleen aan de kerk, en niet aan de staat het karakter van een *societas perfecta* toe: de kerk is 'für sich selber', niet vermengd met de staat, een 'wohlorganisirtes Ganze', met een eigen goddelijk levensprincipe, met een eigensoortige goddelijke bestemming en met eigensoortige functies.

Het gegeven, dat feitelijk alleen de kerk en niet de staat het karakter van een *societas perfecta* heeft, kan behulpzaam zijn bij het inzicht in de verhouding tussen beide. Enerzijds zijn beide gescheiden organismen. Dat betekent, dat geen van beide in mag grijpen in de wezenlijke functies van de ander. Staudenmaier legt daarbij overigens de klemtoon sterk op de gevaren, die optreden wanneer de staat zich niet aan deze regel houdt en toch in het leven van de kerk ingrijpt<sup>575</sup>. Anderzijds bevinden beide organismen zich in één omvattende goddelijke ordening. Er dient daarom een harmonische verhouding tussen beide te bestaan. De staat dient met zijn door het wereldlijk recht vastgelegde middelen de kerk te ondersteunen en te beschermen. De kerk dient met haar door de goddelijke verlossing vastgelegde middelen de staat te ondersteunen. Maar dat laatste heeft een bijzondere betekenis. Immers, niettegenstaande de uitspraak, dat staat en kerk gescheiden organismen zijn, is het juist de kerk, die de meest duidelijke manifestatie is van de goddelijke ordening, waarin beide geworteld zijn. Zodat feitelijk de kerk het geestelijk en intellectueel primaat heeft over de staat. De kerk is onmisbaar voor het door de staat georganiseerde burgerlijk leven (de staat is dus geen *societas perfecta*). Idealiter is het zelfs zo, dat het de katholieke kerk is, die de vorst als hogere aardse autoriteit moet zalven en kronen. En daarbij houdt de kerk de vorst voor om bovenal de christelijke religie en het katholieke geloof te bewaren en te ondersteunen en voorts de kerkelijke leiders en de overige priesters de wegens hun hoge ambt verschuldigde eerbied te bewijzen.

Kortom, wat Staudenmaier hier doet, is niets anders dan het positieve alternatief te geven van het reeel bestaande 'Staatskirchentum'. Hij houdt dan ook geheel

in de lijn van het politiek katholicisme de staat voor, dat alleen het katholieke geloof nooit tot opstand tegen het wettige staatsgezag heeft aangezet<sup>576</sup>. In de hiërarchisch georganiseerde monarchische standenstaat is de geprivilegieerde katholieke kerk bij uitstek het instituut waardoor het burgerlijk leven voorspoedig zal verlopen. Ook in dit praktisch geschrift is dus de werkelijke vrijheid - en geprivilegieerdheid - van de kerk van staatsingrepen de voorwaarde voor het algemene welzijn van heersers en volker.

Ik merk nog even op, dat in dit hoofdstuk naast de 'zuiver' theoretische geschriften, drie praktische geschriften aan de orde gekomen zijn. 'Die kirchliche Aufgabe der Gegenwart', het derde deel van 'Zum religiösen Frieden' en zojuist dus 'Das Wesen der katholischen Kirche'. Alle drie werken hebben een andere thematiek, respectievelijk de algemeenheid van de kerk, de naderende ondergang van de christelijke cultuur, en het wezen van de kerk<sup>577</sup>. Maar in alle drie gevallen vertoont de argumentatie ten diepste eenzelfde structuur alles beslissende voorwaarde voor afwending van gevaar, resp. voor opbouw van de kerk is de vrijheid van de kerk van staatsingrepen. Alleen de twee eerstgenoemde werken - die overigens later geschreven zijn - doen dat op een meer negatieve, tégen de staat gerichte manier, het laatstgenoemde werk doet hetzelfde op een meer positieve, vóór de kerk kiezende manier.

Ik ben hiermee aan het einde gekomen van deze laatste paragraaf. Ik noem nog even de hoofdzaken.

Onder punt (1) is gesproken over oorsprong en structuur van de goddelijke idee. De gegevens daar verzameld, waren noodzakelijk om tot de nadere analyse van de ideeënleer te kunnen overgaan. De idee is voor Staudenmaier het medium tussen de transcendente God en de wereld. Indien we de concrete idee zouden kunnen kennen, dan zouden we niet alleen weten, wat de oorsprong, de structuur en de bestemming van al het zijnde is, maar tevens op de hoogte zijn van de wijze, waarop God in Zijn transcendentie ook immanent aan de wereld is. Onder punt (2) werd de ideeënleer gepresenteerd in een kentheoretisch perspectief. Daarbij bleek, dat de mens in zijn kennen van de idee de mogelijkheden heeft om zowel de kloof tussen God en wereld op ontisch niveau vast te houden alsook dat, voorzover God zich in de wereld manifesteert, de mens in zijn kennen en willen tot een partiele identiteit met Hem kan komen. Maar vervolgens bleek, dat die mogelijkheden slechts dan werkelijk werden, indien de mens kan participeren aan iemand of iets, dat tegelijk goddelijk en menselijk is. Daarover, dat wil zeggen over Christus en de kerk, is onder punt (3) gesproken. Daarbij bleek, dat én omdat de kerk net als Christus ontologisch en kosmologisch 'verhoogd' wordt, én omdat de kerk de facto de voortzetting van Christus' verlossingswerk is, de kerk naar mens en wereld toe integralistisch optreedt alleen doordat alles zich 'met vrijheid' integreert in de toch van eeuwigheid al bestaande integratie van mens en wereld in de kerk, worden alle

mogelijkheden van de mens werkelijk. Dus ook de mogelijkheden, die met het kennen van de goddelijke idee liggen. Tenslotte bleek nog, dat de integralistische visie directe consequenties heeft voor de kerkpolitiek. Staudenmaiers kerkpolitieke positie kan erdoor ondersteund worden. Zodat in deze paragraaf én de binnentheologische 'kerkelijkheid' van Staudenmaier naar voren is gekomen, én eens te meer bleek, dat zijn theologie ook kerkpolitiek inzetbaar is. Waarmee bevestigd is, wat op de eerste bladzijde van dit hoofdstuk als verwachting is uitgesproken.

Er staan me nu nog twee dingen te doen. Ten eerste moet er nog een samenvatting van dit gehele zevende hoofdstuk gemaakt worden. En ten tweede moet er nog wat gezegd worden over de methode en het verband tussen theologie en kerkpolitiek. Dat zal gebeuren in het hiernavolgende 'Ter afsluiting'.

### Ter afsluiting

In deel A van de eerste paragraaf is bij wijze van inleiding de levensloop van Staudenmaier besproken. In het licht van wat we nu weten over zijn kerkpolitieke opvattingen, kunnen twee gegevens in het bijzonder significant genoemd worden. Ten eerste, dat 'onze' theoloog al bij zijn komst naar Freiburg in 1837 in de ultramontaanse pers als een strengkerkelijk theoloog werd beschouwd. En ten tweede, dat hij in de jaren veertig persoonlijk geïnvolveerd was in de gespannen relatie tussen staat en kerk in Baden. Hij was immers domkanunnik en dus lid van de aartsbisschoppelijke curie. Voorts behoorde hij tot de strengkerkelijke kring rond Mone, en niet het minst belangrijk: hij was betrokken bij twee kerkpolitieke bladen.

In deel B van de eerste paragraaf ging het om de sociale positie van Staudenmaier. Zijn religieuze, praktische en theoretische geschriften geven duidelijk te kennen, dat hij zich geworteld weet in de klassen, die naar herstel van voor-industriële verhoudingen verlangen. Dezelfde groepen, die deze traditionele middenklassen als tegenstanders identificeren, zijn dat ook voor hem, de 'Unterschichten', de nieuwe burgerlijke intelligentsia en bovenal de bureaucratie. Maar Staudenmaier behoort tot één van de hoogste 'échelons' van de traditionele klassen tot de esoterische kring van de academische theologen. Dat is de groep, die van direct belang is voor de opleiding en vorming van de organische intellectuelen van deze klassen, namelijk de clerus (dit geldt natuurlijk alleen voorzover het om de katholieke leden van deze klassen gaat). Het een en ander betekent, dat er op ideeel gebied een graduele dislocatie bestaat tussen aan de ene kant de massa van de traditionel middenklassen en aan de andere kant deze meer esoterische groepen. Staudenmaier neemt dan ook niet in directe, maar alleen in indirecte zin de economische en politieke eisen en verlangens van de traditionele klassen over, namelijk alleen voorzover die eisen en verlangens overeenstemmen met de positie van de kerk als geestelijk en intellectueel centrum van de maatschappij. Daarbij blijkt, dat hij niet kiest voor de meer reactionaire zijde van het conservatisme van de middenklassen.

Zo verwerpt hij het beginsel van de 'Grundherrschaft' en daarmee de gedachte van de wezenlijke verbondenheid van de mens aan de grond. Voorts kiest hij niet voor een ordening van de maatschappij in geboortestanden, maar meer in overeenstemming met de positie van de clerus, mede op theologische gronden voor beroepsstanden

In dit deel B van de eerste paragraaf werd ruimschoots gebruik gemaakt van Staudenmaiers theologische overtuigingen. Maar de theologie werd daar primair beschouwd als staande in functie van de verheldering van zijn reeds globaal bekende sociale positie. Theologie kwam slechts ter sprake, voorzover deze als ondersteuning en legitimatie van die sociale positie zou kunnen dienen.

In deel C werd het religieus motief aangestipt, dat als drijfveer van heel zijn theologisch werk beschouwd mag worden. Hij bleek een groot verlangen naar vrede, orde en rust te hebben. Voor zijn eigen zelfverstaan allereerst op religieus gebied, maar direct daarmee verbonden ook op zedelijk, sociaal, politiek en intellectueel gebied. Theologisch manifesteert zich het verlangen naar vrede in het streven naar een alomvattend christelijk systeem, waarvan de kern een christelijke ideeënleer is.

In paragraaf 2 is toen nagegaan hoe hij zijn christelijk systeem wil ontwikkelen in de strijd met het logisch pantheïsme van Hegel. De bevindingen in deze paragraaf laten zien, dat de strijd tegen Hegel voor Staudenmaier een bepalend middelpunt is (A. Franz)<sup>578</sup>. Dat wil zeggen, voorzover men het werk van 'onze' theoloog ziet onder het aspect van de negatie, van de strijd tegen andere ideeënstelsels. De strijd tegen Hegel is een middelpunt, omdat hierin alle grote 'topics' uit zijn werk naar voren komen: zijn verlangen naar vrede op zowel theologisch en filosofisch gebied als ook op sociaal en politiek gebied. Het streven naar een christelijke omvattende geschiedtheologie, zijn visie op de verhouding tussen God en wereld als gekenmerkt door een oneindig kwalitatief onderscheid en tegelijk door een innige eenheid, zijn verdediging van de vrijheid van God en van de vrijheid en zedelijke verantwoordelijkheid van de mens, de noodzaak van een positieve christelijke ideeënleer etc.

De hoofdlijn van de argumentatie in deze tweede paragraaf is de volgende. Voorzover hij zijn theologie ontvouwt in de strijd tegen Hegel, staat het theologisch denken primair in functie van de verdediging van een stabiele, op Gods wil gebaseerde religieus-ethische orde van de wereld. De orde van de wereld, waar Hegel voor opteert, is voor Staudenmaier wezenlijk wanorde. De kritiek bereikt dan haar spits in de vaststelling, dat het bij Hegel een door de staat, dus door mensen opgelegde (wan)orde betreft, en niet een door God via de kerk geïnaugureerde en gerechtvaardigde orde. Vervolgens blijkt, dat Staudenmaier niet alleen de in Hegels theorie bestaande staat, maar ook de reël bestaande staat en inzonderheid het werkelijke 'Staatskirchentum' intendeert. Zodat uiteindelijk gezegd kan worden, dat voorzover hij zijn theologie ontwikkelt in strijd met Hegels denken, deze theologie

in functie staat van de theoretische bestrijding van theorie en praxis van staat en 'Staatskirchentum'. Waardoor Staudenmaiers theoretische strijd tegen Hegel in zichzelf verwijst naar de in werkelijkheid al bestaande strijd tussen kerk en staat.

Over de hoofdlijn van de argumentatie in paragraaf 3 kan ik kort zijn, omdat nog maar enkele bladzijden terug de hoofdzaken ervan samenvattend weergegeven zijn. Die hoofdlijn is, dat de mogelijkheden van het kennen van en willen overeenkomstig de goddelijke idee, uiteindelijk pas werkelijk worden, indien de mens zich invoegt in de kerk, waarin hij objectief gesproken van eeuwigheid al in geïntegreerd is. De integralistische visie op de verhouding tussen kerk en wereld kan directe consequenties hebben voor de zich in werkelijkheid afspelende ponering van de katholieke kerk van zichzelf als het geestelijke en intellectuele centrum van staat en maatschappij.

De paragrafen 2 en 3 hebben dezelfde opbouw eerst presentatie van de theorie, dan de analyse ervan en tenslotte de verwijzing naar het concrete en praktische object. Maar ze vormen ook een soort spiegelbeeld van elkaar verwees in paragraaf 2 de strijd tegen Hegel naar de strijd tegen de staat, zo verwees in paragraaf 3 het opkomen vóór een op de goddelijke idee gebaseerd christelijk systeem, naar het opkomen vóór de kerk. Voorzover het de theologie van Staudenmaier betreft, vormen deze paragrafen tezamen de bevestiging van het in hoofdstuk V als hypothese geuite vermoeden, dat de beslissende en richtinggevende context van de theologie in de periode van ongeveer 1837 tot 1848 de strijd tussen kerk en staat.

Ik schreef zojuist in navolging van A. Franz, dat de strijd tegen Hegel voor Staudenmaiers theologie een bepalend midden is. Eerder al noemde ik, ditmaal in navolging van Burkhart, de ideeenleer het coördinatensysteem van Staudenmaiers bepaling van de verhouding tussen God en wereld<sup>579</sup>. Men zou ook kunnen zeggen, dat de strijd tegen Hegel een sfeer vormt, waarbinnen de overige elementen van zijn theologie - in de jaren na 1837 - betrokken worden. En dat de ideeenleer, of liever de door Staudenmaier uitgewerkte metafysische grondslag ervan, de eerste aanzet is tot een beschrijving van het netwerk, waarin die verschillende onderdelen van zijn theologie een plaats hebben. De strijd tegen Hegel en de ideeenleer zijn dus fundamenteel voor het begrip van Staudenmaiers gehele theologisch project. Maar dit kan natuurlijk niet betekenen, dat op deze bladzijden de lezer wordt voorgehouden, nu de hele Staudenmaier vastgelegd is. Verschillende elementen van zijn theologie, als bijvoorbeeld zijn antropologie, godsleer en scheppingsleer zijn wel ter sprake gekomen, maar altijd slechts delen daarvan en slechts voorzover ze als verduidelijking konden dienen bij de uiteenzettingen over de strijd tegen Hegels pantheïsme en over de ideeenleer. Een volgende stap in een onderzoek als dit zou kunnen zijn om één of meer van die andere elementen nauwkeurig te onderzoeken en zich

daarbij af te vragen of daarin op dezelfde wijze een relatie tussen theologie en kerkpolitiek gelegd wordt. Maar het zal duidelijk zijn, dat een dergelijke uitbreiding van het onderzoek op deze bladzijden niet meer ondernomen kan worden.

Tenslotte: wat betekent dit alles voor de methode van de benadering van de theologie en voor het probleem van de verhouding tussen theologie en kerkpolitiek?

Voorat ik hier op inga, lijkt het nuttig om net zoals in het vorige hoofdstuk het terminologisch onderscheid te maken, dat herinnert aan het werk van de jonge Althusser<sup>580</sup>. Het gaat om het in dit hoofdstuk feitelijk ook al gehanteerde onderscheid tussen achtereenvolgens theorie, theoretische praxis en werkelijke praxis. De eerste term heeft dan betrekking op wat hier wel de 'zuivere' theologie (en godsdienstfilosofie) van Staudenmaier genoemd is, de tweede term op zijn in de theorie verantwoord kerkpolitiek streven en de derde term heeft dan betrekking op de werkelijke kerkpolitieke strijd, dus op de context van de theologie, zoals die hierboven in de hoofdstukken IV en V beschreven is.

Ik begin met een paar opmerkingen over de weg, die ik gegaan ben in dit hoofdstuk over Staudenmaier. In de eerste paragraaf, met name in deel B, heb ik in een sociaal-historisch perspectief de theologie gebruikt om zijn sociale positie, inclusief zijn sociale ideeën te verhelderen. Indien we het zonet genoemde onderscheid ook toepassen op de verhouding tussen het theologische en het sociale moment, dan zouden we kunnen zeggen, dat methodologisch gesproken apriori aangenomen werd, dat Staudenmaiers theorie ('zuivere' theologie) in functie stond van diens theoretische praxis en van de werkelijke sociale praxis. Even leek het erop, dat deze vooronderstelling niet geheel, maar slechts ten dele opging. Dat was toen bleek, dat Staudenmaier op theologische gronden niet accoord ging met de gehele werkelijke praxis van de traditionele middenklassen. Hij verwerpt immers het beginsel van de 'Grundherrschaft' als beslissend beginsel van het maatschappelijk fundament en kiest niet voor een ordening in geboorte-, maar in beroepsstanden. Toch wordt hierdoor zijn methodologische vooronderstelling - theologie staat in dit opzicht in functie van theoretische sociale praxis - niet ontkracht. Immers, al snel werd duidelijk, dat de theologie weliswaar niet onmiddellijk ondersteunend en legitimerend werkt ten aanzien van de directe politieke en economische eisen van de traditionele middenklassen, maar wel ten aanzien van een segment, het hoogste 'échelon' van deze klassen, namelijk van de clerus, inzonderheid van de academische theologen. Zij dienen immers ook als een sociale groepering beschouwd te worden.

In de twee volgende paragrafen werd de weg in precies omgekeerde richting begaan. Daar werd in overeenstemming met de gebruikelijke benadering van theologieën uit het verleden met de theorie begonnen, dus met de 'zuivere' theologie en godsdienstfilosofie. Eveneens in overeenstemming met de gebruikelijke benadering, werd er feitelijk apriori vanuit gegaan, dat indien er dan elementen van een theoretische praxis, i.c. van het kerkpolitiek streven van Staudenmaier, in beeld zouden

verschijnen, deze praxis beschouwd zou worden als staande in functie van de 'zuivere' theologie. Nu bleek vooral in de tweede paragraaf, dat voorzover hij zijn denken ontwikkelt tegen Hegel, dit denken ook in functie staat van zijn kerkpolitiek streven. Betekent dit laatste nu, dat mijn apriori aangenomen vooronderstelling daarmee geheel gefalsificeerd is? Dat is mijns inziens niet het geval. Zowel de tweede als de derde paragraaf laten feitelijk zien, dat zijn theorie (theologie) en zijn theologische praxis (kerkpolitiek streven) zo innig verweven zijn, dat ze alleen vanuit een later, door ons ingenomen formeel methodologisch perspectief onderscheiden kunnen worden. In de werkelijkheid van Staudenmaiers werk verwijst zijn theologie naar zijn praktisch kerkpolitiek streven en het is dit kerkpolitiek streven, dat op zijn beurt verwijst naar zijn theorie. Theologie en kerkpolitiek streven zijn onlosmakelijk verbonden. Beide verwijzen naar elkaar, beide verhelderen elkaar, en uiteindelijk kan zelfs gezegd worden, dat beide tegelijkertijd in functie van elkaar staan. Dit inzicht wordt des te meer plausibel, indien we nog even denken aan wat in paragraaf 1, deel B van dit hoofdstuk over Staudenmaiers visie op de orde van de wereld gezegd is<sup>581</sup>. Daar bleek immers, dat de door God gewilde orde van de wereld betrekking heeft op een compleet christelijk wereldgebouw. Die orde bevat in een wederzijds noodzakelijk ('not-wendig') verband zowel de religieus-ethische, de theologische, maar ook de sociale en (kerk)politieke verhoudingen. Zodat aangenomen mag worden, dat theologie en kerkpolitiek streven, theorie en theoretische praxis, in één functioneel verband staan, waarin zij elkaar wederzijds nodig hebben en ondersteunen.

De verhouding tussen theologie en kerkpolitiek bij Staudenmaier kan wellicht nog verhelderd worden, wanneer we nog even terugdenken aan de verhouding, zoals die bij Mohler was.

Bekend was, dat Mohler de toon heeft aangegeven bij de theologische en kerkpolitieke wending in de katholieke school van Tübingen. Bekend was ook, dat Mohler die wending in zijn theoretische praxis in ieder geval voltrokken heeft in 1828. Beide feiten leidden tot het vermoeden, dat bij Mohler ook sporen van een wending in zijn theorie, dus in zijn 'zuivere' theologie te vinden moeten zijn. Die sporen zijn toen gevonden in Mohlers 'Einheit'. Even terzijde de thematiek van de kerkpolitiek, zowel op het gebied van de theoretische praxis als van de werkelijke praxis, was toen niet zoals bij de latere Staudenmaier de min of meer openlijke strijd tegen de staat, maar de uitschakeling van de interne oppositie, van de katholieke Aufklärung dus. Maar hoe dat ook zij, het probleem was, dat een 'zuiver' theologische wending bij Mohler voorafging aan, ja waarschijnlijk zelfs de stoot heeft gegeven tot een wat later in de tijd zich afspelende wending in de theoretische praxis, dus in het kerkpolitieke streven van Mohler. Zodat op het eerste gezicht van een verklarende functie van de kerkpolitiek bij de ontwikkeling van het theologisch denken geen sprake leek te zijn. Maar niet voor niets staat hier: 'op het

eerste gezicht'. Immers: aan de ene kant bleek de theologie een autonome werking te kunnen bezitten, voorzover het de theoretische praxis, het kerkpolitieke streven van Möhler zelf betrof. Aan de andere kant bleek, in een formeel methodologisch perspectief terugkijkend vanuit de kennis van het gehele ontwikkelingsproces van katholieke kerk en theologie in Duitsland in de eerste helft van de negentiende eeuw, dat de 'Einheit' voor wat het effect van het boek betreft, precies past in de steeds strengkerlijker wordende sfeer. Met andere woorden: de theologie van de 'Einheit' is voor wat betreft Möhlers theoretische praxis autonoom te noemen, voor wat betreft de werkelijke kerkpolitieke praxis is zij dat niet. Op een andere manier benaderd: de 'Einheit' brengt impliciet op theologisch niveau naar buiten, wat expliciet op kerkpolitiek niveau al in de lijn van de ontwikkeling ligt. De conclusie kon daarom zijn, dat de theologie van de 'Einheit' relatief autonoom is ten opzichte van de kerkpolitieke.

In het geval van Staudenmaier liggen de zaken iets anders. Bij hem kan niet als bij Möhler gezegd worden, dat zijn 'zuivere' theologie, de theorie dus, voorafgaat aan zijn kerkpolitiek streven, aan de theoretische praxis dus. Beide verwijzen direct naar elkaar. Dat geeft Staudenmaier zelf duidelijk aan. Het ene gaat niet vooraf aan het andere. Het ene is ook niet autonoom ten aanzien van het andere.

Maar - en nu wordt het echt belangrijk - het een en ander heeft tenminste twee belangrijke consequenties. Eén op formeel methodologisch gebied en één op materieel gebied.

Eerst de consequentie op formeel methodologisch gebied. Bij de 'Einheit' was het niet mogelijk om aan te gaan met de werkelijke kerkpolitieke praktijk en met Möhlers daarin passend streven omstreeks 1825. Dit om de eenvoudige reden, dat over zijn kerkpolitieke opvattingen in de meer strengkerlijker richting toen nog niets te zeggen was. Bij Staudenmaier is dat echter wel mogelijk. Feitelijk ben ik in de laatste twee paragrafen op de gebruikelijke manier, net zoals bij Möhlers 'Einheit', begonnen met een beschouwing van zijn 'zuivere' theologie om van daaruit bij zijn kerkpolitiek streven en bij de oriëntatie op de werkelijke kerkpolitieke praxis uit te komen. Maar nú weten we, dat het ook mogelijk was om aan de andere kant te beginnen. Concreter: het was ook mogelijk geweest om na een korte verwijzing naar wat al gezegd is in hoofdstuk V over de periode van het politieke katholicisme, uitgebreid in te gaan op de daarin precies passende kerkpolitieke opvattingen van Staudenmaier, op zijn theoretische praxis dus, om tenslotte uit te komen bij zijn 'zuivere' theologie. In dat geval was ik apriori uitgegaan van de gedachte, dat de theologie in functie staat van zijn kerkpolitieke opvattingen. Maar ook dan was ik vermoedelijk uitgekomen bij de conclusie, dat tevens de omgekeerde gedachte van toepassing is; namelijk, dat de kerkpolitieke opvattingen ook door Staudenmaiers theologie in functie genomen worden. De vraag kan nu opkomen, waarom deze laatstgenoemde weg dan niet ook werkelijk gekozen is. Het



antwoord ligt voor de hand. Dat komt, omdat het in dit hoofdstuk - en in het vorige - ten diepste ging om de toetsing van een hypothese, namelijk van de methodologische hypothese, dat de kerkpolitiek, dat wil zeggen de werkelijke ontwikkelingen op extern en intern kerkpolitiek gebied, richtinggevend zijn bij de verklaring van ontwikkelingen in de theologie. Bij de toetsing van een dergelijke hypothese is het methodologisch gezien noodzakelijk om bij de theologie zelf te beginnen. Maar nu, na het concrete onderzoek, weten we, dat we ook bij de kerkpolitiek hadden kunnen beginnen. Alleen is dat een inzicht, dat na het concrete onderzoek tot stand is gekomen.

De conclusie mag dus zijn, dat voorzover het de theologie van Staudenmaier betreft, aangenomen mag worden, dat bij de verklaring van deze theologie, dus op formeel methodologisch niveau het primaat bij de kerkpolitiek ligt.

Maar, zal men zeggen, ook het omgekeerde is toch van toepassing? Immers, het is niet alleen zo, dat de theologie in functie staat van de kerkpolitiek (theoretische praxis), maar ook het omgekeerde is het geval: de kerkpolitiek staat in functie van de theologie. Zodat men bij de verklaring van de theologie van Staudenmaier even goed kan uitgaan van het gebruikelijke primaat van de theologie. Waardoor dit lange hoofdstuk als enig resultaat zou hebben, dat men zowel de gebruikelijke theologische als de kerkpolitieke weg kan kiezen. Toch is dat niet zo. Dat wordt wellicht duidelijk, indien men aan de materiele consequentie denkt van het gegeven, dat bij Staudenmaier 'zuivere' theologie en kerkpolitiek streven elkaars functies zijn. Het beslissende punt is, dat de 'zuivere' theologie én de kerkpolitiek geen gelijkwaardige grootheden zijn. Op het moment, dat gezegd wordt, dat de theologie in functie staat van Staudenmaiers kerkpolitieke streven, betekent dat ook, dat die theologie a.h.w. ingevoegd wordt in de veel omvattender werkelijke kerkpolitieke praktijk. De criteria van de theologie, met behulp waarvan de praxis van het politieke katholicisme beoordeeld zouden kunnen worden, dreigen dan weggedrukt te worden door de criteria, die de werkelijkheid van de kerkpolitieke praxis beheersen. Het wordt moeilijker een werkelijk theologisch gefundeerd criterium staande te houden tegenover de feitelijke praktijk in het kerkpolitieke veld. De theologie dreigt dan overgeleverd te worden aan een mechanisme, dat vermoedelijk meer door de logica van een niet doorziene klassenstrijd bepaald wordt dan door de theologisch geclaimde universaliteit van christendom en kerk. Anders gezegd: op het moment waarop de theologie in functie van de kerkpolitiek staat, zal het, waar het kerkpolitiek streven vervolgens in functie van de theologie staat, voor de theoloog ternauwernood mogelijk zijn nog iets tégen de werkelijke praktijk van de kerkpolitiek te zeggen. Weliswaar is het ook zo, dat de theologie nooit alleen een produkt is van een enkeling. Want net zoals het kerkpolitieke streven van Staudenmaier in een meer omvattende en meer machtige context van de algehele kerkpolitieke beweging staat, zo staat ook zijn theorie in de stroom van een christe-

lijke theologie, die eeuwen omvat en ideëel gesproken machtiger is dan de zijne alleen. Maar men mag er, denk ik, van uitgaan, dat het politiek katholicisme, werkend met (kerk)politieke en kerkjuridische machtsmiddelen altijd invloedrijker is dan de theologie, die slechts geestelijke en intellectuele middelen ter beschikking staan. Temeer, daar het hier een theologie betreft, waarbij de aanvaarding van het absolute gezag van de kerk een constitutief element is. Let wel: hier wordt niet gesuggereerd, dat het gebruik van kerkpolitieke en kerkjuridische machtsmiddelen apriori verwerpelijk is. Alleen een kerkpolitieke praxis, die niet de mogelijkheid toestaat van correctie door bijvoorbeeld de theologie, is dat wel. Vandaar, dat in het geval van de theologie van Staudenmaier als plausibel geacht mag worden, dat de kerkpolitiek, uitgesplitst naar werkelijke kerkpolitieke praxis en zijn eigen kerkpolitiek streven, formeel methodologische en materieel het primaat heeft. Waarmee overigens ook niet gezegd wil zijn, dat de gebruikelijke benadering van de theologie van Staudenmaier zinloos is.

Met deze laatste opmerkingen heb ik me eigenlijk al even bezig gehouden met de beoordeling van Staudenmaiers theologie. Die beoordeling hoort eigenlijk thuis in het laatste hoofdstuk. In dat hoofdstuk zal een ideologiekritische evaluatie van Staudenmaiers theologie plaatsvinden, waarna de weg, die in deze studie gegaan is, nog één maal in vogelvlucht bekeken zal worden.



In deze studie heb ik geprobeerd om de essentie van Marx' methode voor het verstaan van 'ideële produkten' toe te passen op een klein deel van katholiek-theologisch werk uit de eerste helft van de negentiende eeuw. Die essentie van de methode is de onthulling van de dialectische relatie tussen de totaliteit van het maatschappelijk zijn en het bewustzijn<sup>1</sup>. De weg, die ik daarbij bewandeld heb, is, globaal aangeduid, de volgende. In de hoofdstukken III, IV en V heb ik geprobeerd om in een naar zijn methodologische aard explorerend onderzoek de maatschappelijke totaliteit te schetsen, die relevant is voor de te onderzoeken Duitse katholieke theologie. Daarbij bleek, dat de direct relevante maatschappelijke totaliteit van de theologie a.h.w. toegesneden, gespecificeerd kon worden tot de context, die wordt gevormd door de tegenstelling tussen kerk en staat. Het spanningsveld, dat geconstitueerd wordt door die tegenstelling mag beschouwd worden als het relevante medium tussen de maatschappelijke totaliteit en de theologie; in de termen van Lukács: als de beslissende subtotaliteit<sup>2</sup>.

Voor het goede verstaan van dit spreken over de dialectische relatie tussen de totaliteit en het 'ideeel produkt' nog deze opmerking. Er is in deze studie apriori aangenomen, dat het ideële altijd al opgenomen is in de totaliteit. Maar dat behoeft niet apriori te betekenen, dat het ideële ook gereduceerd wordt tot uitsluitend een moment van die maatschappelijke - in ons geval kerkpolitieke - totaliteit. Het ideële mag beschouwd worden als het bewustzijnsmatige moment van de totaliteit en kan op grond van de eigen principes en de eigen stof een relatief autonome sfeer hebben en zelfs de totaliteit een bijzondere richting geven<sup>3</sup>.

Na deze opmerking verder met de globale aanduiding van de weg in dit onderzoek. In hoofdstuk VI, vanaf paragraaf 2, en vooral in hoofdstuk VII, heb ik geprobeerd om in een naar zijn methodologische aard hypothesetoetsend onderzoek te laten zien op welke wijze en in welke mate Staudenmaiers theologie zichzelf relateert aan de (primair kerkpolitieke) context<sup>4</sup>. Is daarmee nu het werk gedaan? Nog niet helemaal. Want het doel van deze studie is uiteindelijk om een demonstratie te geven van een ideologiekritische contextanalyse van de theologie. En in hoofdstuk II is uiteengezet, dat de voorwaarde voor het beoefenen van ideologiekritiek het inzicht is in de aard van de verwevenheid tussen het ideële en de totaliteit (context)<sup>5</sup>. Het onthullen van het mogelijk ideologisch karakter van religie en theologie betekent niet alleen, zoals wel eens gesuggereerd wordt, het inzicht tot stand brengen in de samenhang tussen religie en theologie aan de ene kant en sociale verhoudingen aan de andere kant<sup>6</sup>. Want op het moment, dat gezegd wordt, dat een bepaald idee of ideeënstelsel van religieuze of theologische aard ideologisch is, heeft men er ook impliciet een oordeel over uitgesproken. Het een en ander betekent, dat, nadat in de vorige hoofdstukken de relatie tussen de (primair kerkpolitieke) context en de theologie van Staudenmaier is beschreven, nu de tijd gekomen is om een ideologie-

kritisch oordeel over die theologie uit te spreken.

Maar op dit punt is een waarschuwing op zijn plaats. Een enkeling denkt wellicht, dat nu het moment gekomen is, waarop door middel van een uitgebreide argumentatie de beschreven theologieën definitief door middel van een oordeel geplaatst zullen worden. Dat is echter een misverstand. Het zwaartepunt van het werk, dat verricht moest worden, ligt al achter ons. En dat zwaartepunt is de beschrijving en de analyse van de context van de theologie, alsmede van de manier waarop die theologie zich oriënteert op de context. En de essentie van wat nu volgt, is niets anders dan het uitspreken van een oordeel over wat al eerder beschreven en geanalyseerd is. Die beschrijving en die analyse vormen de mogelijkheden voor het uitspreken van een oordeel. En voor het uitspreken van een oordeel is gewoonlijk weinig tijd vereist. De meeste tijd en energie gaan op aan het onderzoeken van de samenhangen waarover men een oordeel gaat uitspreken.

Hieronder zal nu het volgende gebeuren. In de eerste paragraaf zullen in het licht van onze kennis van de verwevenheid van Staudenmaiers theologie met de (primair kerkpolitieke) context zijn aanspraken op waarheid, juistheid en waarachtigheid getoetst worden<sup>7</sup>. In deze paragraaf zal ik dan eerst nog wat dieper ingaan op de mogelijkheid van een dergelijke ideologiekritische evaluatie, waarna vervolgens de feitelijke evaluatie zal geschieden. Daarbij zal het uitsluitend gaan om de theologie van Staudenmaier en niet om de besproken werken van Drey en Mohler. De reden daarvoor is, dat de benadering van Staudenmaiers werk methodisch meer volledig is geweest dan de benadering van Drey en Mohler. De aandacht voor Drey en Mohler stond in het geheel van deze studie in het teken van een eerste en voorlopige toetsing van de hypothese van het primaat van de kerkpolitiek. De beweging van de vraag 'wie is de theoloog' naar de theologie zelf en weer terug, is bij Staudenmaier wel expliciet, bij Drey en Mohler slechts impliciet aan de orde geweest.

De tweede paragraaf zal dan dit hoofdstuk en deze studie afsluiten. Speciaal met het oog op de gevolgde methode zal nog één keer de weg beschouwd worden, die in deze studie gegaan is.

### 1. Ideologiekritische evaluatie

Ideologiekritische evaluatie van de theologie zou dus betekenen, dat men theologische uitspraken juist in hun onthulde relatie tot de context toetst op waarheid, juistheid en waarachtigheid. Voordat we aan die toetsing kunnen beginnen, moeten er echter een paar problemen opgelost worden. Die problemen hebben alle te maken met de vraag of het eigenlijk wel mogelijk is om theologische uitspraken uit het verleden te toetsen.

Die vraag wordt klemmend, indien we ons de concrete gestalte voor ogen houden, die een niet-idealistische beschrijving van een theologie oplevert. De geschiedenis, waarin de theologie van Staudenmaier ingebed ligt, is hier niet beschouwd

als louter 'Ideengeschichte', d.w.z. als '... een soort zelfstandige, binnen het geloofsdenken besloten blijvende ontwikkeling van "ideeen", die zich voortzet op grond van louter interne aporieën, telkens opgelost door speculatieve problematiek en dialoog, waaruit dan weer nieuwe speculatieve aporieën ontstaan, en zo voort'. De geschiedenis is hier niet beschouwd als zich afspelend '... binnen een zuiver theoretische gedachtenkring'<sup>8</sup>. Nee, hierboven is geprobeerd om de theologische ideeën te laten zien als zich afspelend binnen de 'praktische levenskring' van de kerkpolitiek en de concrete verhoudingen, waarin de traditionele middenklassen verkeren. En voorzover de theologie van Staudenmaier zelf constituerend deel is van de theoretische geschiedenis van de theologie, is geprobeerd om plausibel te maken, dat hij weliswaar theoretische aporieën (in zijn strijd tegen Hegel en in zijn ideeënleer) op theoretische wijze oplost, maar dat die theoretische oplossing tegelijkertijd verwijst naar een mogelijk gebruik van zijn ideeën in de strijd van het katholicisme tegen het 'Staatskirchentum'. Het punt is, dat door de theologie te verbinden met de ambivalenties van een concreet deel van de sociaal-economische en (kerk)politieke geschiedenis, het moeilijker wordt om een oordeel over die theologie uit te spreken. Indien we puur in de sfeer van het ideale blijven is het gemakkelijker om oordelen uit te spreken over ideeën en waardeorientaties uit het verleden, dan wanneer die ideeën en waardeorientaties verbonden zijn met het zeer reële streven van eens levende mensen. Dat komt, omdat een zuiver ideeenhistorische benadering meer dan een contextueel georiënteerde benadering genegen is om de ideeën en waardeorientaties los te maken van hun menselijke subjecten, ze vervolgens in één grote op het heden georiënteerde samenhang, in één traditioneel te plaatsen, waardoor ze tenslotte door ons niet als eens bij concrete subjecten behorende, maar als ideale objecten ten eigen bate gebruikt kunnen worden. Een zuiver ideeenhistorische geschiedschrijving van de theologie loopt meer dan een contextueel georiënteerde het gevaar om aan het probleem van de historiciteit van geloof en theologie voorbij te zien. Ook indien die ideeenhistorische benadering plaatsvindt op traditioneel hermeneutische en op actualisering geconcentreerde manier<sup>9</sup>. Maar de keerzijde van dat gevaar is een groter gemak om oordelen uit te spreken over ideeën en waarden uit het verleden.

Toch mag de grotere moeilijkheid die de contextueel georiënteerde benadering oplevert voor de beoordeling, niet leiden tot de acceptatie van de onmogelijkheid ervan. Men mag zich niet laten verleiden tot relativisme. Daar zijn minstens drie redenen voor te noemen. Eén reden ligt aan de kant van het bestudeerde zelf, een andere reden ligt aan de kant van de globale visie op theologie, die in deze studie gehanteerd wordt, en de laatste reden ligt in de aard van de methode, die gebruikt is om een theologie uit het verleden te benaderen. Ik zal de drie redenen kort noemen.

De eerste is heel simpel en daarom wellicht het meest dwingend. Wijzelf hebben de overtuiging, dat we in al onze gedachten en daden in vergaande mate geprodu-

ceerd en geconditioneerd zijn door factoren, die a.h.w. van buitenaf in onze persoon indringen. We hebben gewoonlijk betrekkelijk weinig kennis van die factoren. Maar we zijn er toch van overtuigd, dat ook indien wij of anderen die kennis zouden hebben, dat niet wezenlijk iets zou afdoen aan onze aanspraak op relatieve autonomie als vrij handelend persoon temidden van anderen. Die laatstgenoemde drie woorden zijn niet onbelangrijk. Enerzijds zijn we ervan overtuigd, dat we op zichzelf bezien in vergaande mate gedetermineerd zijn, anderzijds kunnen we in de communicatie met anderen niets anders doen dan ons als vrije personen opstellen. Dat wil zeggen, dat we in de communicatie voortdurend aanspraken op waarheid, juistheid en waarachtigheid presenteren. En we wensen primair ook overeenkomstig die aanspraken beoordeeld te worden. Welnu, geschiedschrijving is altijd ook communicatie met historische actoren<sup>10</sup>. Zodat we de morele verplichting hebben om historische actoren dezelfde relatieve vrijheid toe te rekenen als wij voor onszelf claimen<sup>11</sup>. Auteurs uit het verleden hebben eenvoudigweg het recht om beoordeeld te worden.

De tweede reden waarom we t.a.v. theologien uit het verleden niet in relativisme moeten vervallen, heeft te maken met de in deze studie eigenlijk al ter sprake gekomen globale fundamenteel-theologische visie op het theologiseren. Indien, zoals in het eerste hoofdstuk reeds aangeduid, de theologie een nooit eindigende zoektocht is naar de betekenis van het onmogelijke feit, dat God Zichzelf in Jezus Christus aan ons geopenbaard heeft<sup>12</sup>, en indien daarbij de theologie 'wezenlijk een hermeneutisch bedrijf' is (Schillebeeckx)<sup>13</sup>, dus indien de verschillende religieuze en theologische verwoordingen van de 'Urtatsache' hulpmiddelen zijn voor het theologiseren, voor het beter verstaan van de betekenis van de 'Urtatsache' voor ons, dan moet de theologie ook altijd oordelen bevatten over theologien uit het verleden. Immers ook wanneer de hermeneutiek eenduidig gericht is op de actualisering van de traditie, duidt de komst van het hermeneutisch probleem al een crisis aan in de vanzelfsprekendheid van de traditie<sup>14</sup>. Of men wil of niet, door in het verstaan van het verleden over het proces van het verstaan te denken, is men altijd al bezig om de geloofstraditie - waartoe ook de theologie behoort - opnieuw te bedenken, bepaalde elementen naar voren te halen en andere weg te drukken. Kortom, men is bezig om een nieuwe gewichtsverdeling aan te brengen tussen datgene wat continu en waardevol in de geloofstraditie moet zijn en datgene wat men discontinu en minder waardevol acht. Al of niet bewust brengt men een schifting aan door middel van een oordeel. Over de moeilijke vraag naar de criteria, die hierbij gebruikt moeten worden zal hieronder nog iets gezegd worden. Hier ging het slechts om de vaststelling, dat de theoloog, op straffe van geen theoloog meer te zijn, vanuit een theologisch perspectief oordelen moet uitspreken over andere, gegeven gestalten van geloof en theologie.

De derde reden om niet aan relativisme toe te geven, heeft te maken met de marxistische component in deze studie. In ieder geval voorzover die marxistische

component betrekking had op het tot stand brengen van inzicht in de relatie tussen context en theologie, heb ik vanaf het begin die component beschouwd als louter een wetenschappelijk instrument, puur als een methode die in zichzelf geen voorkeur bevat voor bepaalde waardesferen (theoretische waarheid, normatieve juistheid of waarachtigheid) en voor specifieke inhouden daarvan<sup>15</sup>. Dat houdt onder meer in, dat na de toepassing van de marxistische methode op het concrete materiaal er altijd ruimte is voor een ideologiekritische evaluatie vanuit theologisch perspectief. Apriori was al duidelijk, dat zelfs indien het resultaat van het onderzoek zou zijn, dat alle elementen van Staudenmaiers theologie volledig gedetermineerd zouden zijn - hetgeen dus niet het geval is, z. verder de hieronder volgende werkelijke evaluatie - , het toch nog mogelijk zou zijn om een theologisch gefundeerd oordeel over die theologie uit te spreken<sup>16</sup>. In dat hypothetische geval zou overigens het oordeel hoogstwaarschijnlijk zeer negatief zijn uitgevallen. Want juist op grond van de apriori aan de theologie toegerekende relatieve autonomie binnen de context, moet aan de theologen een zekere vrijheid toegekend worden om overeenkomstig theologische maatstaven te denken. Indien alle elementen van een theologie volledig gedetermineerd zouden zijn, zou dat betekenen, dat die theologie zich met vrijheid heeft laten determineren.

Dat was dus een reden waarom we bij het beoordelen van theologieën uit het verleden niet in relativisme behoeven te vervallen. Maar de argumentatie, die bij deze derde reden gebruikt is, levert nog wel een probleem op. Ik schreef zojuist, dat voorzover de marxistische component in deze studie betrekking had op het inzicht in de relatie tussen theologie en context - op beschrijvend niveau dus - , er met die component geen voorkeur wordt uitgesproken voor bepaalde waardesferen en voor specifieke inhouden daarvan. Maar nu we ons naar het niveau van de toetsing gaan bewegen, lijkt op het eerste gezicht die laatste bewering niet meer op te gaan. Immers, wordt dan niet juist vanuit een marxistisch perspectief een oordeel uitgesproken over de theologie in haar relatie met de context? Nu kan ik niet ontkennen, dat waar de jonge Marx bijvoorbeeld de 'Duitse ideologen' ideologiekritisch beoordeelt, dat vanuit een perspectief gebeurt, waarin levensbeschouwelijke opties een rol spelen<sup>17</sup>. En wanneer die zonder meer overgenomen zouden worden, dan zou de theologie van Staudenmaier uiteindelijk toch alleen van buitenaf gezien worden, als een object waarvan het apriori duidelijk is, dat het daarin om heel andere zaken gaat dan op het terrein van het theologische doorgaans geclaimd wordt<sup>18</sup>. Maar het punt is, dat op deze bladzijden juist gepoogd wordt, niet om de theologie vanuit een marxistisch perspectief te bekijken, maar om vanuit een in essentie theologisch perspectief, met behulp van formele categorieën van de marxistische ideologiekritiek, naar een concrete theologie te kijken. In deze studie wordt een begin gemaakt met de poging om de marxistische ideologiekritiek te integreren in de theologie. Althans, voorzover het de integratie betreft van ideolo-



giekritiek in het theologisch kijken naar een theologie uit het verleden<sup>19</sup>. In de feitelijke evaluatie zal het er daarom om moeten gaan, om precies met het oog op die integratie, de marxistische criteria van de ideologiekritiek los te maken van hun specifiek marxistisch-wereldbeschouwelijke inhoud. Categorieën als klasse, (theologische) theorie, theoretische praxis, kerkpolitieke praxis zullen slechts als richtingaanwijzers voor een verband tussen de verschillende sferen gebruikt worden, niet om exact aan te geven, dat bijvoorbeeld de kerkpolitieke praxis als afgeleide van het sociaal-economisch handelen van klassen de enig ware en juiste is.

Zojuist zijn drie redenen genoemd, waarom men zich niet hoeft neer te leggen bij relativisme. Maar die drie redenen geven nog niet in voldoende mate aan, waarom oordelen over een historisch gegeven theologie, waarvan de verwevenheid met de context is aangetoond, ook werkelijk mogelijk zijn. Immers, met de eerste twee redenen werd nog niets anders beweerd dan dat een oordeel uitgesproken moet worden. Maar indien iets moet, berekent dat nog niet, dat het ook kan. De derde reden komt iets dichterbij dat laatste. Er werd a.h.w. enige ruimte geschapen voor een oordeel door feitelijk aan te geven, dat de marxistische methode geen beletsel vormt. Die laatste reden was dus van negatieve aard (er is niets op tegen dat ... etc.). Er zal nu nog een positieve grond genoemd moeten worden, alvorens aan de evaluatie begonnen kan worden.

Die positieve grond kan misschien gevonden worden, indien we ons een moment bezig houden met de vraag, wáár de criteria voor zo'n ideologiekritische beoordeling (vanuit theologisch perspectief) vandaan kunnen komen. In het algemeen zou men bij de vraag naar de vindplaats van criteria voor de beoordeling van een theologie, kunnen onderscheiden tussen externe en interne criteria. Dus tussen criteria, die van buitenaf worden aangevoerd, en criteria, die door de te beoordelen theologie zelf worden verstrekt<sup>20</sup>. De vraag wordt dus nu, om welke soort criteria kan het hier gaan?

Nu heeft de vraag naar de criteria direct te maken met de vraag naar het procédé van theologiseren. En in het eerste hoofdstuk is al aandacht geschonken aan het theologisch-hermeneutisch procédé, in dienst waarvan deze hele studie staat. Een enkele opmerking nog daarover. Op grond van argumenten van Schillebeeckx is toen aangegeven, dat het procédé van theologiseren niet direct kan verlopen volgens de gedachte van de ene universele waarheid, die zich in verschillende contexten individualiseert<sup>21</sup>. Die gedachte kan wellicht op transcendentaal-theologisch niveau waar genoemd worden, maar niet op het niveau, waarop het om het procédé van theologiseren gaat. Want die gedachte levert, indien ze direct overgezet wordt op het laatstgenoemde niveau, het model op van bron - besproeiingsveld, of van de ene lichtstraal, die in talloos andere breekt (of van de ene kiem, die zich organisch in de tijd ontwikkelt). Dit model schiet tekort, al was het alleen maar, omdat het

gevaar te groot is, dat een menselijke instantie meent de bron, de ene lichtstraal, de kiem te kunnen identificeren en om die reden denkt met meer dan menselijk gezag tot de wereld te kunnen spreken<sup>22</sup>.

In plaats van dit model is toen met Schillebeeckx een voorkeur uitgesproken over het model van de vergelijking van proporties, of zoals C. Boff zegt het model van de correspondentie van relaties<sup>23</sup>. Het proces van het vergelijken van in zichzelf dialectische relaties (tussen aan de ene kant een bepaalde gestalte van religieus en/of theologisch geloofsverstaan en aan de andere kant een specifieke historisch-sociale context) is cirkelvormig, of eigenlijk beter spiraalvormig. Dat komt, omdat de in zichzelf dialectische relaties, die ook weer op dialectisch-kritische wijze met elkaar vergeleken worden, a.h.w. continu teruggebogen worden naar de twee dominante relaties, die in dit hele hermeneutische proces de eerste en onmisbare grondslag van het geheel vormen, en als zodanig ook in eerste instantie de criteria leveren voor de beoordeling van de overige relaties. Die twee dominante relaties zijn allereerst de op methodologische gronden aan de andere voorafgaande relatie tussen de bijbelse boodschap en de historisch-sociale context van de bijbel, en vervolgens de op inhoudelijke gronden meer fundamentele relatie tussen Jezus' boodschap en zijn historisch-sociale context<sup>24</sup>. Alle andere mogelijke dialectische relaties tussen concrete gestalten van religieus en theologisch geloofsverstaan aan de ene kant en hun historisch-sociale context aan de andere kant, zijn in het gehele hermeneutisch proces wel noodzakelijk om tot een begrip te komen van de betekenis van het Jezusgebeuren voor de hele geschiedenis, maar ze zijn niet dominant, maar slechts relatief noodzakelijk<sup>25</sup>.

De inzet is hier niet om nogmaals het theologisch-hermeneutisch procedé te beschrijven, maar die inzet is het antwoord op de vraag naar de soort criteria. Welnu, indien we één bepaalde historische relatie, bijvoorbeeld de relatie tussen Staudenmaiers theologie en de context, uit de hele geschiedenis van geloof en theologie isoleren, dan zal het duidelijk zijn, dat Staudenmaiers theologie zeker ook met behulp van externe criteria beoordeeld zal moeten worden. Die externe criteria worden in de allereerste plaats geleverd door inzichten in de twee zojuist aangegeven dominante relaties en tenslotte dan ook nog door inzichten in de overige relaties (waarbij overigens de beoordeelde theologie niet geheel passief is, vanwege het dialectisch karakter van het gehele hermeneutisch proces, kan niet uitgesloten worden, dat ook de bestudeerde theologie een bijdrage levert aan de criteria, waarmee de overige relaties benaderd worden). Maar ..., al aan het slot van het eerste hoofdstuk is feitelijk aangegeven, dat hier het hermeneutisch proces in de betekenis van het dialectisch-kritisch vergelijken, eerst met de dominante relaties, daarna met de overige relaties, niet voltrokken kan worden<sup>26</sup>. Daarvoor is (nog) meer ruimte en vooral meer tijd, wellicht meer dan de tijd van een leven, benodigd. Zodat de eenvoudige conclusie uit dit betrekkelijk lange en abstracte

stuk mag zijn, dat de ideologiekritische evaluatie van Staudenmaiers theologie alleen kan geschieden met aan diezelfde theologie ontleende (interne) criteria.

Bij wijze van kort intermezzo nog een tweetal opmerkingen over de plaats van dit onderzoek in het door Schillebeeckx geïmproviseerde, zeer omvattende theologisch-hermeneutisch programma. De eerste opmerking sluit aan bij de aan het slot van het eerste hoofdstuk feitelijk gegeven intentieverklaring. Daar werd gezegd, dat geprobeerd zou worden om op een betrekkelijk klein onderdeel van het theologisch-hermeneutisch programma - namelijk de relatie tussen slechts één historisch gegeven van theologie en haar context - een bijdrage te leveren<sup>27</sup>. Nu kan deze uitspraak zo uitgelegd worden, dat in deze studie geprobeerd is om aan te tonen, dat de analyse en demonstratie van een werkelijke relatie tussen theologie en context niet onmogelijk is. De tweede opmerking betreft de plaats van de ideologiekritische evaluatie in het hermeneutisch proces. Men zou kunnen zeggen, dat die evaluatie een eerste mogelijkheid is om uit te maken of een bepaald theologisch systeem op positieve, dan wel op negatieve wijze zou kunnen functioneren in het kritisch-dialectisch proces van de theologische hermeneutiek. Immers, indien het zo zou zijn, dat de expliciet gemaakte aanspraken van een bepaalde theologie op waarheid, juistheid en waarachtigheid, in sterke mate in tegenspraak zijn met aanspraken, die naar voren komen na analyse van die theologie in haar context - en die kans bestaat altijd bij de door het affect van verdenking voortgedreven ideologiekritiek<sup>28</sup> -, dan ligt het voor de hand om met die theologie buitengewoon voorzichtig om te gaan.

Er moet nog een klein probleem opgelost worden. Het komt naar voren, indien we ons realiseren, dat Marx zelf de term 'ideologie' alleen toepast op 'ideële produkten', die op één of andere wijze een kapitalistische praxis bevorderen, bijvoorbeeld door de werking en de gevolgen ervan te verhullen<sup>29</sup>. Maar indien we Staudenmaiers denken bekijken vanuit een sociaal-historische optiek, dan behoeft het ter nauwernood nog betoog, dat dat denken eerder beschouwd kan worden als een afweer van de opkomende kapitalistische praxis, zelfs als een rudimentaire poging om in religieus-zedelijke termen en gevolgen van de kapitalistische praxis te onthullen. Indien we bijvoorbeeld Habermas' aanwijzingen voor een theorie van de sociale evolutie zouden volgen, kan er weinig twijfel aan bestaan, dat Staudenmaiers denken gezien kan worden als een variant van wat hij de 'traditionalistische reacties' noemt op de opkomst van de kapitalistische produktiewijze in de negentiende eeuw<sup>30</sup>. In het spoor van de eerste fase van die opkomst, namelijk de ontkoppeling van het economisch niveau van de politieke en culturele niveaus, verviel het vanzelfsprekende gezag van de tradities, met name van de daarin gelegen omvattende interpretaties van wereld, natuur en geschiedenis. Als reactie daarop ontstonden aanvankelijk een aantal ideeenstelsels - ideologieën, schrijft Habermas -, waarvan een aantal gemeen hadden, dat zij vanuit totaalperspectieven, geformuleerd in termen ontleend aan de leefwereld, streefden naar moralisering van alle verhoudingen. In

een cultuur, die nog niet volledig gesaeclariseerd is, lag het dan voor de hand, dat er dan ideeënstelsels ontstaan, die een religieus-zedelijke vernieuwing voortstaan van alle bestaande verhoudingen juist door regressie naar een voor-burgerlijk stadium. Bij Staudenmaier is heel duidelijk het verlangen naar een totaalperspectief aanwezig, een visie, waarin de hele wereldgeschiedenis altijd al is opgenomen in het goddelijk heilsplan, en waarin de feitelijke geschiedenis beheerst wordt door religieuze beginselen. Voorts is het evident, dat de door hem gewenste herkerstening van alle bestaande verhoudingen, zowel in de privésfeer als in de publieke sfeer van de politieke verhoudingen (m.n. de verhouding tussen kerk en staat), een wens tot moralisering inhoudt. Duidelijk is ook, dat zijn afkeer van de nieuwe sociale groeperingen ('Unterschichten', bureaucratie, nieuwe burgerij) voor zijn eigen zelfverstaan een herstel van en een terugkeer naar een voorburgerlijk stadium betekende.

Marx zelf zou dit soort denken waarschijnlijk niet ideologisch noemen. Vermoedelijk om twee direct samenhangende redenen. In de eerste plaats, omdat het voor hem apriori duidelijk is, dat dergelijke denkbeelden onmiddellijk te reduceren zijn tot een uitdrukking van de belangen van de traditionele middenklassen. En in de tweede plaats, omdat voor hem dit soort denken en deze klassen niet relevant zijn voor de kennis van het werkelijke verloop van de geschiedenis. Immers, deze klassen worden veelal door Marx beschouwd als klassen, die het rad van de geschiedenis willen terugdraaien. Ze bevinden zich daarom zelf nog in een gepasseerd en in een te verwaarlozen stadium van de geschiedenis. Hier ontmoeten we weer de in het tweede hoofdstuk al aangeduide speculatieve en per se onhistorische kijk, die Marx op de geschiedenis kan hebben<sup>31</sup>. Maar juist omdat in deze studie het reductionisme en de speculatieve geschiedtheorie verworpen worden, en omdat er bovendien geen aanwijzingen zijn, dat daardoor het gebruik van het begrip 'ideologie' wezenlijk onmogelijk is geworden, kan hier eenvoudigweg geponeerd worden, dat het begrip 'ideologie' van toepassing kan zijn op alle mogelijke denkbeelden (voorzover die althans verbonden kunnen worden met een bepaalde klasse, onverschillig of het nu de bourgeoisie, de traditionele middenklassen, het proletariaat of enig andere klasse betreft).

Het voorgaande was de wegbereiding voor de ideologiekritische evaluatie van Staudenmaiers theologie. Nu kan ik er bijna mee beginnen. Bijna ..., want eerst moeten er nog enkele begrippen nader gekwalificeerd worden.

Overeenkomstig de benadering van het begrip 'ideologie' in het tweede hoofdstuk kan gezegd worden, dat een theologie ideologisch is in de mate, waarin zij een verkeerd (onwaar, onjuist en onwaarachtig) beeld geeft van de praxis ten behoeve van één klasse<sup>32</sup>. Na wat we nu weten over de theologie van Staudenmaier, moet in dit geval onder 'praxis' in de allereerste plaats de werkelijke kerkpolitieke praxis verstaan worden, de onmiddellijke context van de theologie, zoals die in de hoofdstukken IV en V beschreven is.

Dat was de eerste kwalificering. De tweede betreft de woorden 'beeld van de praxis'. In hoofdstuk II is uitdrukkelijk aangegeven, dat ook het bewustzijn met zijn ideale inhouden tot een moment van de praxis gerekend moet worden<sup>33</sup>. Dat betekent, dat we er hier rekening mee kunnen houden, dat de theologie van Staudenmaier ter sprake kan komen, voorzover het daarin om de ideale dimensie van de werkelijke kerkpolitieke strijd gaat. Een ideale dimensie, waarin zoals we nu weten, Staudenmaier door middel van zijn praktische geschriften - zijn theoretische praxis<sup>34</sup> - wilde intervenieren.

De derde en laatste kwalificering betreft de term 'klasse'. Het behoeft niet meer uitgelegd te worden, dat we daarbij in de eerste plaats moeten denken aan de clerici als organische intellectuelen van de (katholieke) traditionele middenklassen.

De ordening van de hiernavolgende ideologiekritische evaluatie zal nu als volgt zijn. Achtereenvolgens zullen de aanspraken van Staudenmaier op waarheid, juistheid en waarachtigheid aan bod komen. Elke bespreking van een moment zal ingeleid worden met de vraag, wat voor zijn theologie zelf een centraal criterium zou kunnen zijn voor een ware, juiste en waarachtige theologie. Daarna zal een poging gedaan worden om Staudenmaiers theologische argumentaties met behulp van dat criterium te toetsen<sup>35</sup>. Daarbij behoeft niet direct de kennis ingezet te worden omtrent de relatie tussen Staudenmaiers theologie en de (kerkpolitieke) context. Die in het vorige hoofdstuk beschreven en geanalyseerde relatie kan even op de achtergrond blijven. Het zal eerst moeten gaan om een oordeel over wat boven wel Staudenmaiers 'zuivere' theologie is genoemd. Daarom ook kan begonnen worden met een gebruikelijk theologisch oordeel. Indien vervolgens maar duidelijk wordt welke betekenis dit oordeel verkrijgt, wanneer we de relatie tussen theologie en context verdisconte- ren. Dan zal namelijk moeten blijken of dat theologisch oordeel ook betekent, dat Staudenmaiers theologie als ideologisch geëvalueerd moet worden.

Nu eerst het aspect van de waarheid. De vraag is dus wat is een centraal criterium met behulp waarvan Staudenmaier theologieën op waarheid zou kunnen toetsen? Het antwoord ligt voor de hand. Tenminste, voorzover dat antwoord gevonden moet worden in zijn strijd tegen Hegel en in zijn poging tot ontwikkeling van een ideeënleer. Dat criterium wordt gevormd door de uitspraak, dat de relatie tussen God en wereld enerzijds gekenmerkt wordt door een kwalitatieve differentie, anderzijds door een in zichzelf levende eenheid. Het eerste deel van de uitspraak is gericht tegen het door Staudenmaier acuut gevaarlijk geachte pantheïsme, het tweede deel tegen het minder gevaarlijk geachte deïsme. Men kan zeggen, dat Staudenmaier feitelijk met dat criterium aan elke theologie de zware eis stelt om beide delen van de uitspraak in een samenhang te laten gelden, zonder dat de geldigheid van de één afbreuk doet aan de geldigheid van de ander<sup>36</sup>.

De vraag wordt nu voldoeft Staudenmaiers eigen theologiseren aan dit criterium?

Het stellen van deze vraag impliceert, paradoxaal genoeg, dat die vraag tot op zekere hoogte ook al beantwoord is. Immers, Staudenmaiers theologie moet beoordeeld worden met behulp van een criterium, dat aan diezelfde theologie ontleend is. Dat betekent direct al, dat in de mate, waarin dat criterium aanwezig is, de theologie niet onwaar is. Zodat dus overal waar hij poneert, dat beide delen van de uitspraak (kwalitatieve differentie - eenheid van God en wereld) geldig zijn, zijn theologie niet ideologisch genoemd kan worden.

Ik besteed nu eerst wat aandacht aan het eerste deel van het criterium. Binnen het bestek van zijn strijd tegen het pantheïsme ligt het natuurlijk voor de hand, dat Staudenmaier sterk het onderscheid tussen God en wereld beklemtoont. Door dit onderscheid naar voren te halen en door tegelijkertijd er aan vast te houden, dat God Schepper en Onderhouder van de wereld is, poneert hij feitelijk telkens, dat het menselijk denken niet in staat is om het mysterie, van God in Zichzelf en van God als grond van de wereld te vatten. Hij blijkt dan ook een verrassend modern aandoend inzicht te hebben in het mechanisme, waardoor men kan gaan menen toch het transcendente in de greep te kunnen krijgen. Bijvoorbeeld, wanneer hij het mechanisme aanduidt, via hetwelk een theologie in het onware pantheïstische denken verzlijdt<sup>37</sup>. Hij gaat er van uit, dat de mens aangelegd is op het denken van eenheid van alle dingen. Voorts van de overtuiging, dat God een denkend wezen is. De niet geheel onbegrijpelijke fout is dan, dat het handelen van God naar de wereld toe gedacht wordt op de wijze, waarop de mens de dingen denkt. Maar daardoor dreigt de wezenlijke ondoorgrondelijkheid van God in zichzelf en van God als grond van de wereld niet meer erkend te worden.

Hetzelfde in wat andere bewoordingen: Staudenmaier signaleert in zijn strijd tegen het pantheïsme de neiging om het object, dat door de theologie denkend benaderd wordt (God), te verwisselen met de ideële inhoud van datgene, wat de mens over dat object kan zeggen. De theologie, zo ligt in zijn woorden besloten, moet zich daartegen keren. Daarmee komt hij op dit punt feitelijk op voor een negatief-kritische functie, die de theologie moet hebben in de eerste plaats ten aanzien van alle pogingen om het transcendente denkend te identificeren en in de tweede en meer belangrijke plaats ten aanzien van alle daaruit voortvloeiende pretenties om menselijk denken, spreken en handelen voor goddelijk door te laten gaan. Men zou zelfs kunnen zeggen, dat waar de klemtoon zo gelegd wordt op het onderscheid tussen God en wereld, de theoloog Staudenmaier een taak op zich wenst te nemen, die Schillebeeckx als één van de centrale taken van de theoloog ziet, namelijk op te treden als '... de bewaker van de transcendentie, niet alsof deze zo maar een 'gegeven' is dat als een schat bewaakt kan worden, maar in een geheel andere zin: zij behoeft de transcendentie ervoor een 'gegeven' te worden, ...'<sup>38</sup>.

Het resultaat van deze eerste stap van de evaluatie is verrassend. We kunnen zeggen, dat voorzover Staudenmaier poneert, dat de godheid en de wereld, ook in de

eenheid die door het scheppend en onderhoudend handelen van God geconstitueerd wordt, onderscheiden zijn, voorts dat voorzover deze ponering verduidelijkt wordt, zijn theologie niet onwaar - en dus ook niet ideologisch - genoemd kan worden. Maar belangrijk is hier het werkwoord 'poneren'. Voorzover namelijk de ponering van het onderscheid ingezet wordt in een theologische argumentatie, waarin ook recht aan de eenheid van God en wereld gedaan moet worden, lijkt de evaluatie er anders uit te moeten gaan zien.

Iets daarvan is al te vinden in zijn strijd met Hegel. In de daaraan gewijde tweede paragraaf van het vorige hoofdstuk is uiteengezet, dat Staudenmaier er niet in slaagt om met de categorie 'liefde' de relatie tussen God en wereld zodanig te schetsen, dat het wezenlijke onderscheid bewaard blijft<sup>39</sup>. Hegel bleek niet in de eerste plaats aangevallen te worden, omdat hij gemeend zou hebben het goddelijk mysterie te identificeren, maar omdat hij Gods manifestatie op aarde op een zeer bepaalde manier zou identificeren, namelijk als de staat<sup>40</sup>. Anders gezegd. tegen Hegel wordt niet primair de overtuiging in het veld gebracht, dat het onmogelijk is om de manifestatie van God op aarde op een specifieke manier te identificeren en vast te leggen, maar dat het instituut, waarin God zich bij Hegel zou manifesteren, de staat dus, verkeerd is. Het bezwaar richt zich tegen een bepaalde identificatie. Staudenmaiers zorg om het opheffen van het onderscheid tussen God en wereld, om de erkenning van Gods absolute vrijheid en persoonlijkheid leek wel in dienst genomen te worden van de veel grotere zorg voor de redding van een niet door de staat gedomineerde orde en van een bepaalde, aan de traditionele middenklassen gebonden optiek op zedelijkheid. De strijd tegen Hegel rechtvaardigt zo het vermoeden, dat bij Staudenmaier ook een zodanige positieve identificatie van Gods manifestatie plaatsvindt, dat daarin de eenheid van God en wereld het onderscheid overschaduwde.

Dat vermoeden wordt versterkt, indien we nog een moment denken aan wat in de derde paragraaf van het vorige hoofdstuk over de ideeenleer gezegd is. Eerst bleek, dat Staudenmaier op transcendentiaal-theologisch terrein, op het terrein dus van de mogelijkheden van de theologische kennis, aan de mens de mogelijkheid toekent om zowel Gods ondoorgrondelijkheid - in het licht van de theologische kennis het centrale kenmerk van het onderscheid tussen God en wereld - te erkennen, alsook om tot op grote hoogte te weten, wat God denkt van en wil met de wereld<sup>41</sup>. Gezien het criterium voor een ware theologie is dit laatste al een problematisch gegeven. Want ofschoon door Staudenmaier wel vastgehouden wordt, dat de bron, van waaruit God zich naar de wereld richt, en de oorsprong van alle dingen ondoorgrondelijk blijven, dus gescheiden van ons menselijk begrip, kan de mens toch in beginsel precies weten, wat God in Zijn (natuurlijke en bovennatuurlijke) openbaring denkt en wil. God in Zijn openbaring is niet gescheiden van het menselijk begrijpen en wordt daardoor in het gebied van het kenbare, van de wereld dus, getrokken.

Duidelijk problematisch wordt het wanneer we ons afvragen, wanneer de mogelijk-

heid om God te kennen en overeenkomstig zijn wil te handelen, werkelijkheid wordt. Dat is, zo zagen we, wanneer de mens door onderschikking aan de kerk deel gaat krijgen aan Christus<sup>42</sup>. Maar dan gebeurt er iets met de these van de ondoorgronde-lijkheid van God. Die these functioneert dan niet langer als een mogelijkheid voor correctie op een te snelle identificatie van Gods manifestatie in de wereld, maar wordt juist gebruikt om de ultieme eenheid van God en wereld in de gestalte van de kerk te versterken. Immers de these van Gods ondoorgronde-lijkheid wordt gefunctio-naliseerd en levert dan de kenmerken van onherleidbaarheid, positiviteit en autori-teit op. En precies die kenmerken worden nu van toepassing geacht op de kerk. De kerk is dus de gestalte van de eenheid van God en wereld. Maar dan alleen zodanig, dat de kritische werking van het inzicht in het onderscheid tussen God en wereld precies naar die gestalte toe niet meer kan werken. Daarmee overschaduwde de geldig-heid van het tweede deel van het criterium (de eenheid) de geldigheid van het eer-ste deel (het onderscheid). En daardoor moet gezegd worden, dat Staudenmaiers aan-spraak op verwoording van waarheid, op dit punt en gemeten aan zijn eigen waarheids-criterium, niet houdbaar is.

En betekent dit nu, dat Staudenmaiers theologische argumentaties in zijn strijd tegen Hegel en in zijn ideeenleer ook ideologisch zijn? Het antwoord is tamelijk complex. Enerzijds claimt hij dus, dat in zijn theologiseren recht gedaan wordt aan zowel het onderscheid als aan de eenheid van God en wereld. Anderzijds blijkt, dat hij een zo grote nadruk legt op de eenheid van God en wereld in de gestalte van de kerk, dat de geloofsovertuiging van het onderscheid tussen God en wereld van haar oorspronkelijke kritische kracht ontdaan wordt en geheel in functie wordt gesteld van een ontologische en kosmologische 'verhoging' van de kerk. Juist deze 'verho-ging' kon in de toenmalige context dienstbaar zijn aan de katholieke belangen. Voor-zover we nu niet alleen zijn theologie als 'zuivere' theologie beoordelen, maar ook - op gezag van Staudenmaier zelf - als theologisch-theoretische grondslag van zijn theoretische praxis (zijn eigen kerkpolitiek streven), én voorzover we aannemen, dat zijn 'zuivere' theologie in combinatie met zijn theoretische praxis in dienst gesteld kunnen worden van de praxis van het politiek katholicisme, in die mate die-nen Staudenmaiers theologische argumentaties ideologisch genoemd te worden. Met an-dere woorden het is precies door de eisen van het politieke katholicisme, dus door de richtingwijzende invloed van de context, dat de theologische argumentaties van 'onze' theoloog ideologisch kunnen werken. Hij schept de illusie, of wellicht beter, hij leeft vanuit de illusie, dat zijn theoretische praxis en via deze de kerkpoli-tieke praxis van het politieke katholicisme op theologische gronden volkomen trans-parant en coherent zijn, dat er een rechte lijn loopt van zijn theologie naar de kerkpolitieke praxis. Terwijl juist die theologische gronden niet houdbaar zijn. Aan te nemen is, dat het juist door de druk van de kerkpolitiek is, dat Stauden-maier zijn in wezen onhoudbare oplossing voor het probleem van de samenhang van



onderscheid en eenheid van God en wereld presenteert als een houdbare oplossing, waarin aanspraak op waarheid gemaakt wordt. Het is immers alleen door die onhoudbare theologische 'oplossing', dat hij uiteindelijk de kerkpolitieke praxis kan dienen? Men kan dus zeggen, dat juist in de door Staudenmaier zelf gewilde relatie tussen aan de ene kant zijn theologie en aan de andere kant de kerkpolitieke praxis indirect een onwaar beeld van de praxis gegeven wordt. Namelijk in zoverre niet erkend wordt, dat in die praxis een theologisch onhoudbaar moment een rol speelt (namelijk een zodanige 'verhoging' van de kerk, dat daardoor een integralistische visie op de kerk een rechtvaardiging kan zijn van de machtspolitieke strijd tegen de staat).

Het is nu mogelijk geworden om te zeggen, dat Staudenmaiers theologiseren op het punt van de aanspraak op waarheid onder een tweetal voorwaarden ideologisch genoemd kan worden: ten eerste onder de voorwaarde, dat we aannemen, dat zijn theologische argumentaties niet alleen als 'zuivere' theologie, maar ook in hun kwaliteit van (vooronderstelde) theologische bijdrage aan de kerkpolitieke praxis beoordeeld moet worden; ten tweede onder de voorwaarde, dat het in zijn strijd tegen Hegel en in zijn ideeënleer uitsluitend een oordeel betreft over zijn poging om een verbinding te leggen tussen de geloofsovertuiging van het kwalitatieve onderscheid tussen God en wereld én de overtuiging, dat niettegenstaande dit onderscheid er tevens van een eenheid gesproken moet worden. Die poging om een verbinding te leggen kan, indien men let op het mogelijk kerkpolitieke effect, een ideologische werking hebben.

Ter verduidelijking van de zojuist met betrekking tot het aspect van de waarheid van Staudenmaiers theologie uitgevoerde ideologiekritische evaluatie nu nog enkele opmerkingen.

Staudenmaier is hier niet gekritiseerd wegens het feit, dat hij zijn theologie in functie wilde stellen van een praxis. Want op deze bladzijden heeft vanaf het begin de vooronderstelling meegespeeld, die in ieder geval sedert de dagen van de nieuwe politieke theologie voor velen vanzelfsprekend is geworden, namelijk dat elke theologie altijd al ook een politieke functie vervuld in een maatschappelijke praxis<sup>43</sup>. Er bestaat volgens deze vooronderstelling eenvoudigweg geen a-politieke theologie, wel naïeve en politiek niet-bewuste theologieën<sup>44</sup>. De omstandigheid, dat in Staudenmaiers theologie duidelijk aangegeven wordt, dat zijn theologie ook een (kerk)politieke functie dient te vervullen, pleit dan ook eerder vóór hem dan tegen hem<sup>45</sup>.

Staudenmaier is tot dusver ook niet gekritiseerd, omdat hij zich in functie stelt van een zeer specifieke (kerk)politieke praxis; een praxis, die vanuit ons perspectief kerkelijk en maatschappelijk eerder beklemmend dan bevrijdend lijkt te zijn. Nee, hij is gekritiseerd om een andere reden. En die reden is, dat hij in zijn theologie a.h.w. de voorwaarden heeft ingebouwd, waardoor zijn denken

geheel onder de condities van de (kerk)politieke praxis kon komen te staan. Precies, omdat Staudenmaier zelf in zijn strijd tegen het pantheïsme, zo'n sterke sensibilliteit heeft getoond voor de onmogelijkheid van een sluitende en omvattende verwoording van het mysterie van God, precies daarom mag van zijn theologie verwacht worden, dat ze niet in haarzelf voorwaarden schept waardoor ze aan haar kerkpolitieke functie ondergeschikt gemaakt kan worden. Ook voor Staudenmaiers theologie geldt wat tegenwoordig over de functionele relatie van de theologie tot een bepaalde praxis wordt opgemerkt: in de noodzakelijke functionalisering van de theologie jegens een bepaalde praxis, in de regionalisering van de theologie in een bepaalde context, moet tegelijkertijd blijken, dat recht gedaan wordt aan de transcendente bron en aan de op het transcendente gerichte intentionaliteit van het geloof<sup>46</sup>. Door die oriëntatie op het transcendente bewaart de theologie in haar functie aan een praxis tegelijk ook een kritische distantie tot die praxis, wijst ze over die praxis heen. Dit betekent, dat bij de beoordeling van een theologie, vóór de vraag naar de aard van de praxis in functie waarvan die theologie staat, eerst de vraag gesteld moet worden of die theologie zich aan die praxis uitlevert. Op dát moment doet het er nog niet toe, of die praxis nu streeft naar herstel, naar behoud of naar verandering van kerkelijke en maatschappelijke verhoudingen. Let wel: het gaat hier om een orde in het proces van de beoordeling van een theologie. Aan die beoordeling moet logischerwijs natuurlijk altijd de beschrijving en de analyse voorafgaan, dat is de analyse van de theologie in haar praktische functie (in de context).

Zojuist sprak ik over de voorwaarden in Staudenmaiers theologie, waardoor deze theologie onder de condities van de kerkpolitiek gesteld kon worden. Is er nog iets concreets te zeggen over die voorwaarden? Ik zal een moment aandacht besteden aan de meest in het oog springende. Die heeft direct te maken met de feitelijk strikt monotheïstische benadering van de verhouding tussen God en wereld. We hebben gezien, dat Staudenmaier in zijn poging om de relatie tussen God en wereld zó te denken dat er geen vermenging optreedt, feitelijk een onderscheid in God maakt. Een onderscheid tussen de ondoorgrondelijke God in Zijn almachtig wezen, in Zijn absolute potentie, én God in Zijn liefdevolle wil tot schepping en onderhouding van de wereld<sup>47</sup>. Een voor de hand liggend bezwaar tegen deze voorstelling is, dat zo in de eeuwigheid van God de structuur van de tijd (voor - na) ingevoerd dreigt te worden<sup>48</sup>. Een groter bezwaar is echter het volgende. Ten overstaan van Gods ondoorgrondelijke almacht lijken voor hen, die naar kennis van God verlangen, slechts twee wegen open te staan: of men legt zich neer bij de gedachte, dat over God in Zichzelf niets wezenlijks te zeggen is, of men probeert die ondoorgrondelijkheid te betrekken in de kennis van Gods werken op aarde. En precies dat laatste gebeurt bij Staudenmaier. Ik heb er in dit hoofdstuk al op gewezen: de ondoorgrondelijkheid van God wordt op aarde via Christus getransformeerd in de onherleidbaarheid, positiviteit en autoriteit van de kerk. En omdat het theologisch begrip 'kerk' bij

Staudenmaier - leerling van Mohler - via de organische dialectiek van binnen en buiten onlosmakelijk verbonden is met de reeel bestaande katholieke kerk, schept hij zo een voorwaarde ervoor, dat binnen de toenmalige context zijn theologie door de kerkpolitieke praxis geheel in gebruik genomen kan worden. Hetzelfde anders gezegd de strikt monotheïstische benadering van de verhouding tussen God en wereld, dus een verhouding tussen God als het ene almachtige subject tegenover de wereld, die zich alleen maar aan die almacht kan onderwerpen of zichzelf in zonde vernietigen, is een voorwaarde ervoor, dat Staudenmaiers theologie door machtsbelangen in de institutionele sfeer van de kerk en in de sfeer van de traditionele klassen op zodanige wijze genomen kan worden, dat van de oriëntatie op het transcendente, over die machtsbelangen heen, niets meer overblijft.

Het is daarom te betreuren, dat Staudenmaier pas in zijn scheppingsleer (1848) gepoogd heeft om de relatie tussen God en wereld trinitarisch te denken. En dat, zo werd al even aangestipt, die poging als mislukt beschouwd mag worden, omdat zijn beeld van God in die scheppingsleer geheel onder het beslag en de problematiek van zijn strikt 'monarchische' godsleer (1844) is blijven staan<sup>49</sup>. Niet alsof het denken in termen van een trinitarisch gekwalificeerde verhouding tussen God en wereld op zichzelf al verhindert, dat een theologie uitgeleverd kan worden aan (kerk)-politiek machtsstreven. Die indruk vestigt hedentendage bijvoorbeeld J. Moltmann wel eens<sup>50</sup>. Maar dan wordt vergeten, dat elk theologisch idee op zichzelf een 'usus ideologicus' toelaat<sup>51</sup>. Het is immers pas in de relatie tussen een idee en een context, dat een idee ideologisch genoemd kan worden? Maar het lijkt wel waarschijnlijk, dat indien Staudenmaier consequent trinitarisch gedacht zou hebben, hij gedwongen zou zijn geweest om het zich van directe politieke macht distantiërende handelen van Jezus Christus en de Geest in zijn denken op te nemen. Het handelen van een almachtige God lijkt immers gemakkelijker ten behoeve van directe politieke doeleinden te gebruiken dan het handelen van Jezus en de Geest. Waardoor misschien de kans groter zou zijn geworden, dat Staudenmaier zich meer bezonnen zou hebben op een mogelijk misbruik van Gods ondoorgrondelijke almacht door (kerk)politieke belangen.

Maar met deze speculatie ben ik eigenlijk al buiten het kader van deze opmerkingen getreden. Het ging hier om een verduidelijking van de ideologiekritische evaluatie op waarheid van Staudenmaiers theologie. En de inzet ervan was om aan te geven, dat Staudenmaier niet bekritiseerd is omdat hij zijn theologie ook in dienst van een bepaalde praxis stelt. Vooralsnog is hij ook niet bekritiseerd, omdat die praxis een slechte praxis zou zijn. Maar alleen, omdat hij in zijn theologie een voorwaarde heeft geschapen, waardoor die theologie totaal opgenomen kan worden in het machtsstreven, dat mogelijkwerijs in diezelfde praxis aanwezig is. Staudenmaier is dus niet gekritiseerd, omdat hij teveel theoloog zou zijn - bijvoorbeeld teveel 'idealistisch' in de zin van een marxistische ontologie - , maar veeleer,

omdat hij te weinig theoloog is, te weinig heeft vastgehouden aan zijn eigen inzicht in de oneindige kwalitatieve differentie van God en wereld, te weinig beducht is geweest voor het mogelijk misbruik van zijn denken over God en wereld door de kerkpolitieke praxis.

Aan het slot van deze uiteenzetting over de ideologiekritische evaluatie onder het aspect van de waarheid nog een tweetal punten. Het eerste punt is, dat het ideologiekritisch oordeel hier niet uitgesproken wordt vanuit een standpunt buiten de theologie, vanuit een niet-theologische interesse. Nee, vanaf het begin is het op deze bladzijden de bedoeling geweest om ideologiekritiek op te nemen in de theologie. En de theologische interesse daarbij was het zoeken naar een methode, waarmee een mogelijke identificatie van zijn en taal opgespoord kan worden; waarmee, anders gezegd, de pretentie ontmaskerd kan worden, dat de the-ontologische werkelijkheid aan de ene kant, geheel overeen zou komen met het religieuze en theologische denken en spreken aan de andere kant<sup>52</sup>. Het criterium dat daarbij gebruikt werd, was aan de theologie van Staudenmaier zelf ontleend.

Het tweede punt heeft betrekking op een misverstand, dat bij een enkeling na het lezen van de ideologiekritische evaluatie mogelijk opkomt. En dat misverstand is de gedachte, dat ideologiekritiek hier neerkomt op het trekken van de conclusie, dat elementen van een geanalyseerde 'zuivere' theologie, door willekeurig welk machtsstreven dan ook, misbruikt kunnen worden. Alsof het uitspreken van een ideologiekritisch oordeel ook zonder de beschrijving van de analyse van een bepaalde context plaats zou kunnen vinden. Zoals gezegd: dit is een misverstand. De verbinding, die Staudenmaier legt tussen de gedachte van de kwalitatieve differentie én de gedachte van de eenheid van God en wereld is ideologisch, precies omdat die verbinding in de bepaalde context van het politieke katholicisme misbruikt kan worden. Voordat zo'n ideologiekritisch oordeel uitgesproken wordt, is dus altijd eerst de beschrijving en de analyse van de tekst (een bepaalde theologie) én van een bepaalde context nodig. Maar betekent dit nu, zo zal die imaginaire lezer vragen, dat de relatie tussen Staudenmaiers theologie en de context van het politieke katholicisme alleen in termen van mogelijkheid en niet in termen van werkelijkheid gelegd is? Bij het antwoord op deze vraag maak ik allereerst een onderscheid tussen twee niveaus van benaderen. Namelijk aan de ene kant het niveau van beschrijven en analyseren, en aan de andere kant het niveau van het oordelen. Het vorige hoofdstuk over Staudenmaier bevond zich op het eerstgenoemde, dit hoofdstuk op het laatstgenoemde niveau. Vervolgens maak ik nog een onderscheid, namelijk een onderscheid tussen de verschillende objecten, die op die twee niveaus benaderd worden. Op het eerstgenoemde niveau, dat van het beschrijven en analyseren dus, is het object de theologie in haar relatie tot de context; op het laatstgenoemde niveau is het object echter primair de theologie zelf. Op de reden waarom dat onderscheid tussen objecten gemaakt wordt, kom ik zo direct terug. Eerst vraag ik me af wat eigenlijk op dat eerstgenoemde niveau gebeurd is. Degene, die het vorige hoofdstuk goed gelezen

heeft, zal zich misschien herinneren, dat de relatie tussen Staudenmaiers theologie en de context primair in termen van mogelijkheden en verwijzingen van de eerste naar de tweede beschreven is in zijn praktische en theoretische werk vindt men de mogelijkhedenvoorwaarden voor een harde veroordeling van bijvoorbeeld de 'Unterschichten',<sup>53</sup> zijn theoretische strijd tegen Hegel verwijst naar zijn praktische strijd tegen staat en 'Staatskirchentum',<sup>54</sup> zijn ideeenleer kan gebruikt worden in de verdediging van een integralistisch handelen van de kerk.<sup>55</sup> Het accent lag dus op de beschrijving van de relatie in termen van mogelijkheid. Maar de oorzaak daarvan was, dat die relatie tussen theologie en context alleen vanuit de kant van de theologie van Staudenmaier bekeken werd. Daarbij was het duidelijk, dat hij zijn theologie via zijn eigen kerkpolitieke geschriften a.h.w. aanbood aan het politieke katholicisme. Maar of dat aanbod ook geaccepteerd werd, daarover kon om praktische redenen geen uitsluitsel gegeven worden. Daarvoor zou immers ook onderzoek gedaan moeten worden naar de receptie van zijn theologie door de verschillende niveaus en kringen binnen het politieke katholicisme (bijvoorbeeld katholieke pers, lagere en hogere clerus, kerkpolitieke kringen). Maar voor een dergelijk tijdrovend onderzoek waren er niet in voldoende mate toegankelijke bronnen beschikbaar. Maar zo'n onderzoek naar de receptie van Staudenmaiers theologie door de context lijkt voor 'ons' onderzoek ook niet zo vruchtbaar. Staudenmaier was zelf een belangrijk figuur in het politieke katholicisme, en, zo is ruimschoots uiteengezet, zijn 'zuivere' theologie past via zijn praktische geschriften precies binnen het politieke katholicisme. Zodat we mogen aannemen, dat de relatie tussen zijn theologie en de kerkpolitieke context niet slechts in termen van mogelijkheid, maar ook in termen van werkelijkheid beschouwd mag worden. Op het niveau van de beschrijving en analyse mogen we er dus van uitgaan, dat theologie en context in werkelijkheid verweven zijn.

Maar betekent dat laatste nu niet eenvoudigweg, dat ook op het niveau van het oordelen Staudenmaiers tekst (in verwevenheid met de context) in termen van werkelijkheid benaderd moet worden? Het antwoord is nee. Want het gaat hier, waar we ons bevinden op het niveau van het oordelen, om ideologiekritiek op de tekst en niet om kritiek op de context. Waarbij voorondersteld wordt, dat ook wanneer de theologie in werkelijkheid innig verbonden is met de context, er toch momenten overblijven, die een, met theologische interesse uitgevoerde evaluatie van specifiek theologische elementen mogelijk maken.

In dit verband is het nuttig enkele gedachten van Habermas aan te halen over de marxistische vorm van ideologiekritiek.<sup>56</sup> Hij stelt vast, dat al bij Marx en zeker bij de marxistische orthodoxie de neiging bestaat om vanuit een materialistische ontologie ideologiekritiek te beoefenen. Dan betekent ideologiekritiek niets anders dan het massief en totaal herleiden van de produkten van de 'geest' (kunst, filosofie en religie) tot de materiele basis. Maar gebruik makend van de kans om

levend in een tijd na Marx, Marx beter te verstaan dan hij zichzelf verstaan heeft, poneert Habermas, dat juist ook bij een innige verwevenheid van 'idee' en 'basis' het noodzakelijk is om op de momenten van de 'idee' te letten, die in die verwevenheid over de 'basis' heenwijzen.

Dit betekent mijns inziens voor ons, dat zelfs waar we aannemen, dat de theologie van Staudenmaier onlosmakelijk verbonden is met de context, we toch in de beoordeling van die theologie moeten uitgaan van een mogelijke relatie. Want alleen zo is te verdisconteren, dat er in de theologie momenten kunnen zijn, die in de verwevenheid met de context tegelijk over die context heenwijzen. We hebben trouwens zo'n moment in Staudenmaiers werk kunnen zien. Namelijk daar, waar hij het onderscheid tussen God en wereld beklemtoont. Daarmee neemt hij in beginsel een positie in van kritische distantie tegenover elke poging tot identificatie van de werkelijkheid van God met de inhoud van het spreken over God. Dat moment wordt later wel opgenomen in de verbinding met de gedachte van de eenheid van God en wereld, maar het blijft toch een moment, waaraan een theologisch-kritische impuls zou kunnen aanknopen. Vandaar, dat in de ideologiekritische evaluatie van Staudenmaiers theologie alleen van een mogelijkheid van uitlevering van die theologie aan de wensen van het (kerk)politiek machtsstreven gesproken moet worden. Want in het ideologiekritisch oordeel vooronderstel ik, dat in de verwevenheid van Staudenmaiers theologie en context toch nog iets in zijn denken is, waardoor de kritiek op machtsstreven in die context niet uitgeschakeld is.

Na deze tamelijk lange uiteenzetting over de ideologiekritische evaluatie onder het aspect van de waarheid, kan nu overgegaan worden naar de evaluatie onder de twee overige aspecten. Daarvoor zijn minder woorden nodig. Al was het alleen maar, omdat niet meer uiteengezet behoeft te worden, dat voorzover de criteria van juistheid en waarachtigheid in Staudenmaiers denken aanwezig zijn, zijn theologiseren dus niet onjuist, resp. onwaarachtig en dus ook niet ideologisch genoemd kan worden.

In het geval van het aspect van de juistheid kunnen er meer criteria genoemd worden. Het eerste, dat gezegd kan worden, is dat de verduidelijking, die zojuist gegeven is bij de evaluatie op waarheid, tegelijk een juistheidscriterium impliceert. En dit criterium - dat dus uit Staudenmaiers eigen theologie gereconstrueerd kan worden - is, dat geen enkele theologie zo geformuleerd mag worden, dat ze totaal in gebruik genomen kan worden door een bepaalde praxis. Staudenmaiers 'oplossing' voor de verbinding van het onderscheid en de eenheid van God en wereld kan echter wel totaal in functie genomen worden van het (kerk)politieke streven van het politiek katholicisme. In zoverre dus zijn theologiseren in het licht gezien wordt van die 'oplossing', is zijn denken onwaar en onjuist. En voorzover in die onwaarheid en onjuistheid ook een beeld van de kerkpolitieke praxis gegeven wordt, is het tevens ideologisch.

Een ander criterium is te reconstrueren uit het materiaal, dat in deel B van

de eerste paragraaf van het vorige hoofdstuk gegeven is. Daar werd onder meer uiteengezet, dat Staudenmaier langs theologische weg de noodzakelijke en eerbare plaats van armen en geringen in de maatschappij verantwoordt en de verplichting tot zorg voor hen legitimeert<sup>57</sup>. In een algemeen criterium getransformeerd: elke theologie moet zo geformuleerd worden, dat zij geen bijdrage kan leveren aan het in gedrang komen van de zorg voor armen en geringen. Daarna bleek, dat hij in zijn theologiseren een aantal gedachten ontwikkelt - het denken in termen van twee principes die de geschiedenis beheersen, de localisering van die principes in de gezindheid, de samenhang van alle niveaus van de samenleving alsmede de samenhang van alle menselijke vermogens - , die als mogelijkhedenvoorwaarden konden functioneren voor de gebruikelijke angst en afkeer van de traditionele middenklassen voor de 'Unterschichten'<sup>58</sup>. Waarmee hij in tegenspraak komt met zijn eigen criterium. Althans, voorzover men met Staudenmaier zelf van mening is, dat de theologie ook een maatschappelijke functie heeft te vervullen, en de theologie dus ook beoordeeld moet worden naar de mogelijke effecten van die theologie in het maatschappelijk veld. In essentie is hier dezelfde structuur te vinden als bij de vorige kritiek: de centrale fout is, dat hij zijn gedachten zo ontvouwt, dat ze totaal in dienst genomen kunnen worden van een bepaalde praxis. Voorzover dus in zijn theologische overwegingen en via zijn eigen visie op de 'Unterschichten' een beeld gegeven wordt van de praxis, kan zijn denken op dit punt ideologisch genoemd worden.

Het is mogelijk om nog een ander, een derde juistheidscriterium te reconstrueren. Dat criterium betreft de relatie tussen de theologie en de reël bestaande katholieke kerk. In deel A van de eerste paragraaf van het vorige hoofdstuk werd vermeld, dat de jonge Staudenmaier bij erkenning van het uiteindelijk beslissend gezag van de kerk in theologische zaken, er zijns inziens toch een ruimte moet zijn binnen de kerk voor verschillende interpretaties van de geloofswaarheid<sup>59</sup>. Er zijn geen aanwijzingen, dat de latere Staudenmaier op dit punt een ander standpunt inneemt. Het criterium zou dus in dit verband kunnen zijn: de kerk dient de relatieve vrijheid van de theologie te garanderen. Staudenmaier heeft echter in het voetspoor van zijn leermeester Mohler een zodanige visie op de verhouding tussen de geloofde en de reël bestaande kerk, dat hij geen verweer kan hebben, indien die reël bestaande kerk het nodig acht om de theologie geen relatieve vrijheid toe te staan. Ook hier weer dezelfde structuur van de kritiek: hij ontvouwt zijn gedachten zo, dat ze in dienst genomen kunnen worden van een praxis, die hij zelf zegt te verwerpen. Daarom is hij ook op dit punt ideologisch te noemen.

Blijft dan nog over de evaluatie onder het aspect van de waarachtigheid. Vooraf moet nog gezegd worden, dat een mogelijke kritiek op Staudenmaier in dit verband niet een kritiek op zijn persoonlijke authenticiteit is. We nemen eenvoudigweg apriori aan, dat zijn theologische teksten een adequate uitdrukking van zijn oprechte bedoelingen zijn. De kritiek wordt echter voltrokken onder de aanname van

een mogelijk verband tussen een theologie en een bepaalde praxis. En kritiek op de aanspraak van een auteur op waarachtigheid is dan noodzakelijk, indien er een tegenspraak bestaat tussen de verwoorde intenties in een tekst én de effecten, die de tekst in de praxis kan bewerken.

De eigenlijke kritiek is nu heel eenvoudig. Staudenmaier pretendeert voortdurend, dat in zijn theologie universeel-geldige uitspraken worden gedaan. Weliswaar is zijn claim niet dat zijn uitspraken voor alle tijden geldig zijn (daarvoor heeft hij als 'Tübinger' kennelijk toch te veel inzicht in de mogelijkheid van verbreding en verdieping van de geloofswaarheden), maar wel voor alle mogelijke standen en klassen in zijn eigen tijd. Heel duidelijk is dat bijvoorbeeld, waar hij de katholiciteit van christendom en kerk naar voren haalt, zichzelf geheel in dienst van die katholiciteit stelt en daardoor a.h.w. in zijn uitspraken ook iets van die katholiciteit denkt te leggen. Het criterium zou zoiets kunnen zijn als: elke theologie moet, ook waar die theologie voor heel bepaalde kerkelijke belangen optreedt, toch een duidelijke oriëntatie op universele belangen hebben. Het zal echter duidelijk zijn, dat Staudenmaiers theologie de facto gebruikt wordt om een kerkpolitieke praxis te verhullen, die op weg lijkt te zijn naar een verdediging van uitsluitend particuliere belangen van de institutionele kerk en van de katholieken onder de traditionele middenklassen<sup>60</sup>. Over de juistheid of onjuistheid van deze tendens in de kerkpolitieke praxis wordt hier niet gesproken. Het gaat er slechts om, dat Staudenmaiers op universaliteit aanspraak makende theologie gebruikt kan worden voor particuliere doeleinden. Voorzover dat het geval is, moet zijn theologie ideologisch genoemd worden.

Ik ben aan het eind gekomen van de ideologiekritische evaluatie. Ik zal nu de hoofdpunten van deze paragraaf samenvatten.

Evaluatie van theologieën uit het verleden is noodzakelijk, ook indien men een meer of minder duidelijk inzicht heeft in de gedetermineerdheid van die theologieën. Ten eerste, omdat men daardoor recht doet aan de geldigheidsuitspraken van die theologieën, ten tweede omdat een oordeel eigenlijk altijd al opgesloten ligt in de theologie als 'wezenlijk een hermeneutisch bedrijf'. Bij het vellen van een oordeel kan de (marxistische) methode met behulp waarvan de context van de theologie onderzocht is, geen beletsel vormen.

Het evalueren van theologieën uit het verleden is niet alleen noodzakelijk, niet alleen laat de methode ruimte daartoe, maar het is in de lijn van het theologisch-hermeneutisch procédé van Schillebeeckx (en C. Boff) ook mogelijk. Maar gezien de omstandigheid, dat in deze studie slechts één particuliere relatie tussen theologie en context, één moment uit het hele hermeneutisch proces onderzocht is, kan Staudenmaiers theologie slechts met interne criteria beoordeeld worden.

Dat betekent voor de feitelijke ideologiekritische evaluatie, dat zijn theologie niet ideologisch genoemd kan worden, voorzover die criteria aanwezig zijn en



in meer of mindere mate uitgewerkt worden.

In de feitelijke evaluatie werd Staudenmaiers theologie slechts daar gekritiseerd, waar hij zijn theologische gedachten zo formuleerde, dat ze door de (kerk)-politieke praxis van het politieke katholicisme geaccapareerd konden worden. Staudenmaiers theologie mag ideologisch genoemd worden op het punt, waar hij claimt een verbinding gelegd te hebben tussen de geloofsovertuiging van het onderscheid én de geloofsovertuiging van de eenheid van God en wereld, voorts op het punt, waar hij claimt een theologische verantwoording te geven van de plicht tot zorg voor armen en geringen, verder op het punt, waar hij zegt, dat binnen de door het leergezag gestelde grenzen een ruimte bestaat voor verschillende theologische geloofsinterpretaties, en tenslotte op het punt, waar hij aan zijn theologische uitspraken geldigheid toekent voor alle mogelijke groepen mensen. In alle gevallen waren zijn claims in tegenspraak met de argumentaties, die hij voor die claims gaf en zouden die argumentaties door de (kerk)politieke praxis in functie genomen kunnen worden.

Het is nu tijd geworden om deze hele studie met een terugblik af te sluiten.

## 2. Terugblik

Het heeft geen zin om hier te proberen de inhoud samen te vatten van al datgene dat aan de orde is geweest. De lezer, die aan zo'n samenvatting behoefte heeft, zij verwezen naar de slotalinea's van de verschillende paragrafen en hoofdstukken. Wel kunnen nog even de belangrijkste stadia aangestipt worden van de weg die in deze studie gegaan is.

In de eerste paragraaf van het inleidend hoofdstuk waren vooral twee punten, twee verklaringen van belang. Ten eerste werd er verklaard, dat het marxisme in deze studie alleen aanwezig zou zijn als een methode, en ten tweede werd er verklaard, dat gepoogd zou worden om de ideologiekritiek zo te beoefenen, dat historische actoren niet als barbaren behandeld zouden worden, niet als mensen, die in het geheel niet weten, wat ze feitelijk doen. Met andere woorden er zou geprobeerd worden om ideologiekritiek en hermeneutiek te bemiddelen<sup>61</sup>. Beide verklaringen, zo lag in de woorden van de inleiding besloten, moeten in het onderzoek waar gemaakt worden. Of dat ook werkelijk gebeurd is, dat moet in de allereerste plaats de lezer vaststellen. Met name waar het om het eerste punt gaat, kan men niet verwachten, dat precies aangegeven wordt waar de tekst niet een marxistische filosofie of een marxistische wereldbeschouwing volgt, maar slechts een aan het marxisme ontleende methode toepast. Over het tweede punt is echter wel iets te zeggen. In de tekst is geprobeerd om op twee niveaus waar te maken, dat de vrijheid tot handelen en denken van actoren niet apriori beschouwd kan worden als door sociaal-economische en (kerk)politieke factoren gedetermineerd - in de betekenis van geproduceerd, gegeneerd<sup>62</sup>. In de eerste plaats op het niveau van de theorie en de beschrijving van

sociale klassen. Door gebruik te maken van Giddens' theorie van klassenstructurering is in de beschrijving van klassen gezocht naar klassenstructurende voorwaarden in de sociaal-economische en politieke werkelijkheid, waaronder reële sociale collectieven met een zekere handelingsvrijheid zich tot werkelijke klassen konden gaan vormen. Aan de relatieve vrijheid op ideeel gebied is op dit niveau ruimte gegeven door een onderscheid te maken tussen de oeridee, het kernthema van een klasse en de menigte ideeën in een klasse, die in beginsel in geldigheid en functie universeel zijn<sup>63</sup>. In de tweede plaats is op het niveau van de benadering van theologen getracht recht te doen aan hun relatieve vrijheid. Bij de beschrijving van grotere groepen als bijvoorbeeld de katholieke Aufklärung en de 'Mainzer' is alleen al door het gegeven, dat ze in dezelfde tijd gesitueerd zijn en zich globaal aan dezelfde groepen relateren (clerus en katholieke massa), aangegeven, dat hun handelen en denken niet totaal als geproduceerd door externe factoren beschouwd kunnen worden. Bij de benadering van werk van Drey, Mohler en Staudenmaier is uitgegaan van het theologisch zelfverstaan van deze auteurs. De aanduiding van de wijze waarop de theologie van de drie gerelateerd is aan de kerkpolitieke context (Drey in 1819 kritisch, Mohler in 1825 en Staudenmaier na 1837 bevestigend) is vermoedelijk niet in tegenspraak met de wijze, waarop deze auteurs zelf hun relatie tot de kerkpolitiek zouden kunnen zien.

In de tweede paragraaf van het inleidend hoofdstuk werd feitelijk een poging gedaan om deze studie theologisch te plaatsen. Dat gebeurde langs twee lijnen. Eerst werd aangestipt, dat een onderzoek naar de relatie van een theologie uit het verleden met haar context een demonstratieve waarde en/of reinigende waarde en/of verontrustende waarde kan hebben voor de systematische theologie. In hoeverre deze studie één of meer van deze waarden heeft, dat moet natuurlijk de lezer uitmaken. Daarna werd aangegeven, dat deze studie beschouwd kan worden als één moment in het omvattend theologisch-hermeneutisch procédé, dat een theoloog als Schillebeeckx voor ogen staat. Dat procédé bestaat immers idealiter uit het kritisch vergelijken van verschillende historisch gegeven relaties tussen enerzijds vormen van religieus en theologisch geloofsverstaan en anderzijds hun contexten. Hier is één zo'n relatie 'doorgeexerceerd'.

In hoofdstuk II is eerst de harde kern van de marxistische methode geformuleerd. Daaruit vloeiende de methodologische hypothese voort, dat er een wezenlijke samenhang bestaat tussen de ideeën van een auteur en de positie, die de auteur via zijn klasse in de klassenstrijd inneemt. De rest van dit hoofdstuk bestond uit een theoretische verduidelijking van een aantal begrippen van de harde kern. Eerst bleek, dat ideologiekritiek een evaluerende activiteit is. Namelijk een toetsing van ideeën op waarheid, juistheid en waarachtigheid in het licht van de kennis die men heeft opgebouwd van de relatie tussen die ideeën en de maatschappelijke context.

Daarom werd de vraag urgent hoe stelt men die maatschappelijke context vast? Wanneer ik nu afzie van het marxologisch jargon, kunnen drie belangrijke aanwijzingen naar voren gehaald worden. De eerste is, dat men moet beginnen bij een analyse van verschillende klassen op sociaal-economisch en politiek niveau. De tweede aanwijzing is, dat men vervolgens moet proberen om op ideeel niveau de oeridee, het kernthema van elke klasse te reconstrueren. De oeridee, het kernthema is te beschouwen als het principe van cohesie van de veelheid aan ideeën, die bij de leden van een klasse de ronde doen. Ook indien die leden van een klasse zich niet direct met de sociaal-economische en politieke problematiek van hun klasse bezig houden, dient men toch na te gaan in hoeverre oeridee/kernthema in hun denken terugkeert. In het geval van 'onze' traditionele middenklassen stond de idee van duur, traditie en continuïteit centraal, een idee, ingegeven door een verlangen naar herstel van een geïdealiseerd verleden en geaffilieerd aan het conservatieve denken (nadruk op bovenhistorische waarden, op een kwalitatief vrijheidsbegrip, op het gegevene, afkeer van rationalisme<sup>64</sup>). Door de hele studie heen is telkens gewezen op sporen van deze idee. De derde aanwijzing is, dat men vervolgens moet proberen het niveau te bepalen waarop de klassen in een antagonistische relatie tot elkaar staan. Overeenkomstig 'de regel van Althusser' mag men immers aannemen, dat klassen niet per se uitsluitend op sociaal-economisch niveau in een antagonistische relatie tot elkaar staan<sup>65</sup>. Het dominante niveau kan ook dat van de politiek of van de cultuur of van een segment van één van beide zijn.

In de hoofdstukken III, IV en V is toen geprobeerd om in een explorerend onderzoek de voor de katholieke theologie relevante context te beschrijven. In hoofdstuk III zijn eerst een aantal sociale collectieven beschreven, die - m.u.v. de 'Unterschichten' - in een proces van klassenstructurering opgenomen waren. Al gauw bleek, dat de traditionele middenklassen (boeren en kleine burgerij) niet de institutionele en intellectuele middelen bezaten om hun belangen en hun visie op de wereld adequaat naar voren te brengen. Op dat moment kwam in datzelfde derde hoofdstuk het katholicisme in beeld. De nauwe band tussen de massa van de traditionele middenklassen en de katholieke kerk, maakte het sociologisch gezien plausibel, dat voorzover het de katholieken uit de traditionele klassen betrof, de katholieke clerici als hun organische intellectuelen optraden. Dit inzicht werd nog bekrachtigd, toen bleek dat de bureaucratie, heersende groep in het staatsapparaat en tezelfdertijd in de burgerlijke samenleving, juist met het oog op de beheersing van de traditionele klassen er op gericht was, om clerus en kerk in de greep te krijgen. Aan het einde van hoofdstuk III kon zo de hypothese ontstaan, dat de theoretisch te verwachten strijd tussen traditionele klassen aan de ene kant en de bureaucratie aan de andere kant niet direct op politiek niveau kon plaatsvinden. Die strijd, zo was de verwachting, verschoof naar de strijd tussen aan de ene kant de clerici en aan de andere kant de bureaucratie.

Deze hypothese kwam dus in hoofdstuk III tot stand louter en alleen op basis van gegevens van historisch-sociologische aard. Aangezien bureaucratie en clerici beide de heersende groep vormen in verschillende instituties, staat respectievelijk kerk, mag dan aangenomen worden, dat de dominante maatschappelijke tegenspraak, zeker voorzover het de katholieken onder de traditionele klassen betreft, die tussen staat en kerk zal zijn.

Maar die conclusie uit de op historisch-sociologische gegevens gebaseerde hypothese diende vervolgens geconfronteerd te worden met de reële (kerk)historische gegevens over de handelwijze van staat en kerk. Indien dan de feiten niet met de conclusie te verenigen zouden zijn, zou het onderzoek beëindigd kunnen worden; indien de feiten overeen zouden stemmen met de conclusie, zou de plausibiliteit van de hypothese toegenomen zijn.

Daarom is in hoofdstuk IV eerst het handelen van de staat naar de kerk toe onder de loep genomen. In dit hoofdstuk werden 'Säkularisation' en 'Staatskirchentum' geïnterpreteerd als pogingen om de kerk als politieke machtsfactor uit te schakelen en in te zetten als instrument voor de religieus-zedelijke ondersteuning van een door de staat beheerst en geregeld maatschappelijk leven. Enerzijds leken de voorwaarden voor politieke 'Entmachtung' en instrumentalisering van de kerk wel geheel vervuld te zijn, maar anderzijds werd ook duidelijk, dat er tegelijkertijd een aantal sociale voorwaarden door 'Säkularisation' en 'Staatskirchentum' werden geschapen, die niet slechts de concentratie op geestelijke vernieuwing van het katholicisme zou kunnen doen toenemen, maar die ook een sterkere politisering van het katholicisme juist ook tegen de staat konden bevorderen. De belangrijkste voorwaarden waren de door de 'Säkularisation' bewerkstelligde grotere sociale cohesie tussen clerus (hogere en lagere) en het volk, en de toename van de publieke - en dus ook politieke - betekenis van het pausdom in het verzet van de kerk tegen de druk van de staat.

In hoofdstuk V is de reactie van het katholicisme besproken. Theoretisch gesproken zou men verwachten, dat in de Duitse katholieke kerk vanaf het begin van de negentiende eeuw een hevig verzet zou bestaan tegen de staat. De historische feiten bleken echter weerbarstiger te zijn dan de theorie wel scheen te wensen. In de eerste twee decennia van de eeuw bleek de directe strijd tegen de staat niet het dominante niveau te zijn, waarop kerk en theologie zich bewogen. Die eerste twee decennia van de geschiedenis van het katholicisme worden gekenmerkt door pogingen van zeer kleine groepen met vooralsnog een beperkte geografische betekenis, om de katholieke kerk geestelijk en intellectueel nieuw leven in te blazen. Zelfs het derde en het grootste deel van het vierde decennium bleken nog niet beheerst te worden door de strijd tegen de staat. De periode van ongeveer 1820 tot de 'Kölner Wirren' leek bovenal in het teken te staan van de binnenkerkelijke strijd tegen de katholieke Aufklärung. Pas na de 'Kölner Wirren' (1837/1838) kan gesproken

worden van een openlijke strijd van katholieken tegen de staat. Een strijd, die zo dominant is, dat de neiging bestaat om alle kerkelijke en theologische activiteiten in dienst ervan te nemen. Toch is het mogelijk om de hele tijdsspanne van de keizerlijke ratificatie van de 'Reichsdeputationshauptschluss' in 1803 tot de maartrevolutie in 1848 als één samenhangend geheel waar te nemen. En de reden daarvoor is, dat bij nader toezien de tendens tot politisering van het katholicisme ook in de eerste en tweede periode aanwezig is, zij het op latente wijze. De eerste en tweede periode kunnen beschreven worden vanuit het perspectief van incubatieperiode van en voorbereiding op de derde periode van het politieke katholicisme. In de derde periode wordt manifest, wat in de eerste en tweede periode latent is. In dit verband herinner ik nog even aan Sailer, die bij alle nadruk op religieuze vernieuwing, in de latere jaren van zijn leven toch een kerkpolitiek-restauratieve attitude inneemt. Als voorbeeld kan nu ook Mohler na zijn theologische wending genoemd worden. In zijn strijd tegen de Badense tegenstanders van het priestercelebaat einde jaren twintig, is zijn denken natuurlijk tegen de katholieke Aufklärung in de kerk gericht. Maar één van de centrale argumenten tegen de radicale variant van de katholieke Aufklärung is juist, dat zij gemene zaak maakt met de staat, de instantie, die het ware kerkelijk bestaan bedreigt<sup>66</sup>. Er is dan slechts één kleine kerkpolitieke stap nodig om het accent op de directe strijd tegen het 'Staatskirchentum' te leggen.

Terzijde nog dit hier wordt dus beklemtoond, dat het mogelijk is om de periode 1803 - 1848 als één geheel in het perspectief van een kerkpolitieke tendens te beschouwen. Door in termen van mogelijkheid en perspectief te spreken, wordt het subjectieve en reconstruerende moment in het kijken naar de geschiedenis naar voren gehaald. Er zijn natuurlijk ook andere interpretatiemogelijkheden en andere perspectieven op dezelfde historische periode denkbaar. Zoals elk object vanuit verschillende hoeken bekeken kan worden en telkens ook andere aspecten van hetzelfde object oplichten. Maar de aanwezigheid van het subjectieve en reconstruerende moment betekent geenszins, dat naar willekeur alles over de historie gezegd kan worden. De historische feiten bieden daartegen voldoende weerstand. Ik heb in de hoofdstukken III, IV en V geprobeerd om aan de feiten recht te doen. Toetsing van en kritiek op mijn interpretatie van de feiten kan mijns inziens alleen geschieden door een ander interpretatiekader aan te bieden en te laten zien, dat de feiten daarin beter tot hun recht komen.

Na dit 'Terzijde' verder met de schets van de weg, die in deze studie gegaan is. De stof in hoofdstuk IV en V heeft op een bepaalde manier de plausibiliteit versterkt van de hypothese, die aan het einde van hoofdstuk III op historisch-sociologische gronden is uitgesproken. Aan de ene kant kan men namelijk zeggen, dat de kerkpolitieke tegenspraak tussen staat en kerk beslissend is voor de hele periode van 1803 tot 1848. Maar aan de andere kant blijkt die centrale kerkpolitieke tegen-

praak in elke periode op een andere wijze te werken· in de eerste periode vraagt het kerkpolitieke gebeuren om geestelijke en intellectuele vernieuwing, in de tweede periode om praktisch-kerkelijke en theologische strijd tegen de katholieke Aufklärung en in de derde periode om mobilisering van alle katholieke krachten in de strijd tegen staat en 'Staatskirchentum'

Nu ging het in de hoofdstukken IV en V om een beschrijving van tendensen in een gebeuren, waarvan we overeenkomstig de holistische aanzet in deze hele studie aannamen, dat het de omvattende context vormt van de katholieke theologie. De hele uiteenzetting stond in dienst van de methodologische vraag op welke wijze het inzicht in de tendensen in die context kan bijdragen aan het verstaan van ontwikkelingen in de theologie. De methodologische hypothese, die dan feitelijk na de hoofdstukken IV en V ontstaan is, is globaal zo te formuleren het kerkpolitieke gebeuren heeft het methodologisch primaat bij het verstaan van ontwikkelingen in de katholieke theologie (in Duitsland in de eerste helft van de negentiende eeuw), waarbij aangenomen mag worden, dat de feitelijke invloed van de kerkpolitiek per periode een andere is (nl. vragend om geestelijke en intellectuele vernieuwing, om strijd tegen de katholieke Aufklärung en om inzet in de directe strijd tegen staat en 'Staatskirchentum').

In de hoofdstukken VI en VII is toen in methodologisch opzicht een hypothese-toetsend onderzoek gestart. Hoofdstuk VI had daarbij de status van een eerste en voorlopige test op de houdbaarheid van de hypothese van het primaat van de kerkpolitiek. Er werd werk van Drey en Mohler bekeken, dat in de tweede in hoofdstuk V gereconstrueerde periode valt (strijd tegen de katholieke Aufklärung). In de eerste paragraaf werd de kerkpolitieke context nog eens weergegeven, maar dan toegespitst op de verhoudingen aan de katholieke theologische faculteit van Tübingen. Gezien de condities, waaronder de faculteit was ontstaan bleek het welhaast onvermijdelijk, dat de leden van de faculteit Aufklärungsgezind waren. En ook uit de kerkpolitieke posities en uit het religieuze motief van verschillende leden van de faculteit bleek, dat zij voorstanders waren van een gematigd kerk- en theologiekritisch Aufklärungsprogramma. Maar ook kwam naar voren, dat zich in ieder geval bij Drey en Mohler, zo tegen het einde van de jaren twintig in hun kerkpolitieke streven een wending had voltrokken. Zij onderschrijven nu inzichten, die weliswaar niet direct te identificeren zijn met die van de radicale ultramontaanse strengkerkelijken in de stijl van bijvoorbeeld de kring rond 'Der Katholik', maar die toch te interpreteren zijn als een afscheid van hun Aufklärungsstreven en die te accaparereren zijn door de radicale strengkerkelijken.

Die waarnemingen, die dus vanuit een kerkpolitieke scopus verricht werden, waren de aanleiding om in een tweede paragraaf naar de theologie van Drey en Mohler te kijken. Eerst werd het belangrijkste vroege werk van Drey, de 'Kurze Einleitung' uit 1819, onder de loep genomen. Zijn grootse visie op theologiseren als een acti-

viteit, waarbij de concrete kerk op empirische stof levert, die vervolgens met behulp van de idee van het Rijk Gods georganiseerd wordt, kon op theologisch, praktisch-kerkelijk en kerkpolitiek terrein een ondersteuning zijn van een gematigd Aufklarungsprogramma. Vervolgens kwam Mohler aan de orde. Vast stond, dat hij zeker in 1828 laat zien, dat hij in zijn kerkpolitiek streven, vergeleken met uitingen uit de jaren 1823/24 een wending heeft voltrokken. Dat maakt de vraag interessant, of en zo ja, wanneer, hij op theologisch gebied een wending voltrekt. Gekozen is toen voor zijn 'Die Einheit in der Kirche' uit 1825. Gebleken is, dat in dit werk enerzijds nog wel Aufklärungselementen aanwezig zijn (bovenal het episcopalisme), maar dat anderzijds de structuur van denken zo beheerst wordt door het romantisch denken (met name de organisch-dialectische visie op de kerk), dat er geen enkele mogelijkheid kan bestaan om de reeel bestaande kerk onder kritiek te stellen, indien het kerkelijk gezag zulks niet wenst

Met betrekking tot de ontwikkeling van Mohlers denken betekent het een en ander een nuancering van het methodologisch primaat van de kerkpolitiek. Immers, voorzover het Mohlers eigen kerkpolitieke streven betreft, moet gezegd worden, dat zijn theologische wending in 1825 vooraf blijkt te gaan aan zijn theoretische praxis (zijn kerkpolitiek streven). Voorzover het echter de werkelijke kerkpolitieke tendens in de omvattende context van de katholieke theologie betreft, moet gezegd worden, dat de hypothese bevestigd is. Immers, Mohlers 'Einheit' brengt impliciet op theologisch terrein naar buiten, wat expliciet op kerkpolitiek terrein al in de lijn van de ontwikkeling ligt. Daarom mag de theologie van de 'Einheit' relatief autonoom genoemd worden ten aanzien van de kerkpolitiek. Dat deze conclusie niet zo verrassend is, zal ik na de terugblik op hoofdstuk VII nog betogen.

In dit zevende hoofdstuk is geprobeerd om aan de hand van een beschouwing over Staudenmaier en over de fundamenteën van zijn theologisch denken de hypothese van het primaat van de kerkpolitiek volledig te toetsen. Volledig dat wil in dit verband met name zeggen, dat in de lijn van Schillebeeckx' visie op theologiseren, niet begonnen is met de vraag: 'Wat is Staudenmaiers theologie?', maar de vraag 'Wie is de theoloog Staudenmaier?'<sup>67</sup>. Tezelfdertijd is via de toetsing van de hypothese getracht om een dieper inzicht te krijgen in de relatie tussen Staudenmaiers theologie en de kerkpolitiek gedefinieerde context.

In eerste paragraaf is onder meer ter sprake gekomen, dat Staudenmaier zich in zijn denken fixeert op een geïdealiseerd beeld van de agrarische samenleving. Een samenleving, waarin alle groepen mensen, ook de 'Unterschichten', een vaste plaats hebben. Toen is gebleken, dat in zijn theologisch werk een aantal voorwaarden aanwezig zijn (o.a. het denken in termen van twee de geschiedenis beheersende principes en zijn theologische antropologie), die een verwerping van niet alleen de 'Unterschichten', maar ook van een aantal andere niet-katholieke groepen mogelijk maken. Zijn denken zou als legitimering kunnen dienen van de praxis van de tradi-

tionele middenklassen. Toch sluit Staudenmaier niet onmiddellijk aan bij de wensen van de traditionele middenklassen. Want zijn visie op ordenings- en funderingsprincipe van de maatschappij sluit eerder aan bij de clerici, dus bij degenen die te beschouwen zijn als organische intellectuelen van de katholieken onder de traditionele middenklassen. In de tweede paragraaf is uiteengezet, dat zijn strijd tegen Hegel gelezen kan worden als in functie staande van de strijd tegen het reëel bestaande 'Staatskirchentum'. En in de derde paragraaf is betoogd, dat zijn ideeënleer via zijn visie op de verhouding tussen kerk en wereld door het politieke katholicisme gebruikt kan worden. Staudenmaiers theologiseren blijkt direct te voldoen aan de eisen, die door de context, dat is door de kerkpolitieke praxis van het politiek katholicisme, aan de theologie gesteld worden: inzetbaar te zijn in de kerkpolitieke strijd en intern-theologisch rekenschap afleggen van de fundamentele 'kerkelijkheid' van de theologie.

Met betrekking tot Staudenmaiers denken kan gezegd worden, dat de hypothese van het methodologisch primaat van de kerkpolitiek bevestigd is. Theologie en kerkpolitieke praxis zijn zo verweven, dat het mogelijk zou zijn om de theologische argumentaties vanuit het inzicht in Staudenmaiers posities in het kerkpolitieke veld te belichten. Wat overigens niet direct betekent, zo ligt in de voorgaande paragraaf besloten, dat een evaluatie vanuit theologisch perspectief overbodig is geworden.

Nog eenmaal: is in deze studie bewezen, dat de kerkpolitiek het primaat heeft bij het verstaan van de ontwikkelingen in de theologie? Voor een antwoord moet nog dit bedacht worden. De relatie tussen theologie en context moet in termen gezien worden van het begrenzen en richting geven aan de theologie<sup>68</sup>. Daarbij is gebleken, dat de kerkpolitiek in de drie opeenvolgende periodes telkens wat minder speelruimte laat voor de theologie. Anders gezegd: in elke periode is de gewichtsverdeling tussen de kerkpolitiek en de theologie een andere. Aan te nemen is, dat vrijheid en autonomie van de theologie in de eerste periode betrekkelijk groot was. Toch zagen we al bij Sailer de tendens om a.h.w. toe te geven aan de behoeften van de kerkpolitiek. In de tweede periode is de ruimte voor de theologie en de mogelijkheden voor de theologie om zelf in te werken op de kerkelijk-praktische en kerkpolitieke praxis kleiner geworden. Terwijl de jonge Drey zo omstreeks 1820 de theologie nog de competentie toekent om kerkelijke praktijk en politiek op essentiële en occasionele elementen te toetsen, doet Möhler dat niet meer. Zijn theologie mag wellicht als exemplarisch beschouwd worden voor een beweging, waarin de theologie zich met een zekere vrijheid en met een zekere autonomie laat inschakelen door de kerkpolitiek. In de derde periode is de ruimte voor de theologie nog kleiner geworden. Dat kan zelfs beschouwd worden als een verontschuldiging voor de persoon Staudenmaier. Maar het is wel te betreuren, dat hij, zo bleek in de vorige paragraaf, er niet in slaagt om een aantal van zijn theologische argumentaties te vrijwaren voor een mogelijk misbruik door de kerkpolitiek. De conclusie mag zijn, dat op methodologisch



niveau de kerkpolitiek het primaat heeft bij de beschrijving van de ontwikkeling van de theologie. Mits men daarbij bedenkt, dat het de inhoud van een concrete gestalte van de kerkpolitiek alsmede de inhoud van een bepaalde theologie zijn, die in laatste instantie uitmaken in welke mate in werkelijkheid de inzet van een theologie ook van kerkpolitieke aard is. We weten immers nu, dat de kerkpolitiek in de eerste en tweede periode aan de theologie een zekere ruimte toestaat om in relatieve autonomie te werken.

Ik sluit deze terugblik en deze studie af met een paar opmerkingen over de globale visie op de ontwikkeling van de katholieke theologie in de negentiende eeuw.

B. Welte heeft in zijn bekende artikel 'Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert' (1953/54)<sup>69</sup> de omslag in de negentiende eeuw gesignaleerd. 'Über Nacht' zou na het midden van de eeuw in de Duitse katholieke theologie als het ware alles anders geworden zijn<sup>70</sup>. De neoscholastiek gaat dan volgens Welte de plaats innemen van een theologie, die gekenmerkt werd door openheid voor de geest van de tijd, door 'Selbstdenkertum', door een verstaan van de geschiedenis van het christendom als één dynamisch proces, waarvan deze dialectisch geschoolde theologie de eenheid en veelheid dacht<sup>71</sup>. In een korter bestek, maar duidelijker en met meer pregnante gegevens dan Welte signaleert ook T.M. Schoof in 'Aggiornamento' (1968) een vrij plotselinge omslag in de katholieke theologie rond 1850<sup>72</sup>. En naar aanleiding van het beeld, dat Schoof schetst van de ommekeer en van de problematiek ervan voor de geschiedschrijving, schrijft Schillebeeckx in het 'Woord vooraf' van 'Aggiornamento': 'Dit boek heeft mezelf voor een nog onopgeloste vraag geplaatst: wat is er medio negentiende eeuw precies gebeurd? De hoop van de Tübinger-school werd dan volledig lamgeslagen'<sup>73</sup>.

Het punt waar het mij hier om draait, is dat de gedachte van het vrij plotselinge karakter van de omslag genuanceerd kan worden. Het gaat me hier om de richting waar gezocht kan worden naar wat wellicht één van de meer belangrijke oorzaken is van de duidelijk aanwezige ommekeer rond het midden van de eeuw. Ik doel hier op de omstandigheid, dat de verandering al vóór 1850 begon. Welte en Schoof duiden dat beiden ook aan. Welte spreekt in meer algemene geesteshistorische termen over de cesuur, die met de dood van Hegel in 1831 aangegeven wordt<sup>74</sup>. En Schoof poneert: 'De kans dat de nieuwe Tübinger synthese in heel de katholieke kerk vernieuwend zou gaan werken was vóór 1850 reeds voorbijgegaan'<sup>75</sup>. Het lijkt me dat hier iets belangrijks wordt aangestipt. Indien we bijvoorbeeld denken aan de zo geroemde openheid voor de geest van de tijd van de Tübingers, dan kan daar na de vorige hoofdstukken toch iets over gezegd worden. Enerzijds is het bijvoorbeeld zo, dat Mohler in de 'Einheit' open staat voor romantisch gedachtengoed, en dat een theoloog als Staudenmaier in debat gaat met de filosofie van Hegel is ongetwijfeld ook een teken van openheid van zijn theologisch denken. Maar anderzijds mag toch niet vergeten worden, dat Mohler juist met dat romantisch gedachtengoed een gesloten kerkbeeld opbouwt, en dat Staudenmaier met Hegel in debat gaat, juist om diens filosofie

voor altijd en rigoureuus van een debat uit te sluiten. Met andere woorden: de theologen Möhler en Staudenmaier lijken er voor 1850 al aan mee gewerkt te hebben, dat de openheid voor de geest van de tijd ingeperkt werd. Bij het zoeken naar oorzaken voor de omslag in de theologie rond 1850, dient de zojuist weergegeven vraag van Schillebeeckx nu aangevuld te worden met deze vraag: wat is er al ruim twee decennia vóór 1850 in de Tübinger katholieke theologie zelf gebeurd, dat zij rond 1850 zo totaal het veld moest ruimen voor de neoscholastiek. En met enige zekerheid kan nu al gezegd worden, dat een antwoord, waarin de oorzaak uitsluitend gelegd wordt bij invloeden die op het eerste gezicht aan de theologie extern zijn - bijvoorbeeld: kerkpolitiek, magisterium, geest van de tijd - onjuist is. Want bij de erkenning van de betekenis van die factoren - bovenal de kerkpolitieke - , blijft ook de erkenning van de betekenis van de relatieve vrijheid van de theologie. Er zijn hierboven genoeg aanwijzingen gegeven, dat de theologie zich met een zekere vrijheid en met een zekere autonomie kan laten inschakelen in een proces, waarin diezelfde vrijheid en diezelfde autonomie tenslotte verdwijnen.



behorende bij het proefschrift van Anton van Marckamp, Theologie: Tekst in Context. Op zoek naar de methode van ideologiekritische analyse van de theologie, geïllustreerd aan werk van Drey, Möhler en Staudenmaier.

1. De gedachte dat er een verband bestaat tussen theologie en context is voor vele theologen al zo lang zo vanzelfsprekend, dat het theologisch onderzoek naar de aard van dat verband verwaarloosd is.
2. Beoefening van ideologiekritiek vooronderstelt kennis van het verband tussen de te bekritisieren ideeën en de context van die ideeën.
3. Een ideologiekritisch negatief oordeel over een bestaand theologisch ontwerp kan slechts een uitspraak zijn over de mogelijkheid die dat theologisch ontwerp biedt voor het totale gebruik ervan door bepaalde machtsbelangen.
4. Een consequentie van de organisch-dialectisch gestructureerde ecclesiologie van Möhler en Staudenmaier is, dat aan elk criterium voor toetsing van de reëel bestaande kerk eerst geldingskracht gegeven moet worden door diezelfde kerk, i.c. door het leergezag.
5. P.A. Bird wijst er terecht op dat de vermelding van de seksuele differentiatie van de mens in Gen. 1:27b geen definïering is van de mens als beeld Gods (vgl. ook C.J.M. Halkes). Maar het is wel de vraag of Bird Gen. 1:27b niet een te beperkte functie toekent in het priesterlijk scheppingsverhaal. Dit gezien het feit, dat Gen 1:1 - 2:3 gelezen kan worden als de inleiding op een verhaal waarin naast het bezit van land juist ook vruchtbaarheid en procreatie centraal staan.  
(P.A. Bird, 'Male and female he created them': Gen 1:27b in the context of the priestly account of creation, in: Harvard Theological Review 74(1981)129-159; vgl. C.J.M. Halkes, Vrouwen - Mannen - Mensen, Baarn 1984, 10v.; R.J. Clifford, The Hebrew Scriptures and the theology of creation, in: Theological Studies 46(1985)507-523)
6. T. Baarda's poging om 1 Thess. 2:13-16 te vrijwaren voor een christelijk antisemitisch gebruik schiet tekort om tenminste twee redenen. Ten eerste, omdat hij niet argumentatief duidelijk maakt waarom de vermelding van de joden, die 'ons verhinderen tot de heidenen te spreken tot hun behoud' (vs. 16a) gelezen zou moeten worden als de nadere bepaling of fundering van de anti-judaïstische beschuldigingen die in vs. 15 uitgesproken worden. De uitspraken in vs. 15 kunnen dan ook betrekking hebben op alle joden, die Jezus niet aanvaardden. Ten tweede, omdat hij geen houdbaar argument opvoert tegen de gedachte dat de eerste lezers van de brief, de christenen van Thessalonica, vs. 15 en vs. 16 waarschijnlijk gelezen hebben als een christelijke versterking van reeds bestaand heidens anti-judaïsme.  
(contra: T. Baarda, 'Maar de toorn is over hen gekomen ...', in: T. Baarda/H. Jansen/S.J. Noorda/J.S. Vos, Paulus en de andere joden: Exegetische bijdragen en discussie, Delft 1984, 15-74)
7. Wezenlijk voor Hegels visie op de verhouding tussen religie en filosofie is het inzicht, dat de tendens tot 'opheffing' van de voorstelling als kenvorm van de religie al binnen de religie zelf ligt, met name in de religieuze cultus.

(vgl. G.W.F. Hegel, Einleitung in die Geschichte der Philosophie, o. red. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1966, 166vv., 181vv., Dez., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, dl. 1, o. red. v. W. Jaeschke, Hamburg 1983, 250vv., 334v.)

8. Indien het een noodzakelijke voorwaarde voor het wetenschappelijk karakter van een vakgebied is, dat allen die zich op dat vakgebied bewegen het bestaan van welomschreven toetsingsprocedures en waarheidscriteria aanvaarden, lijkt de vraag of theologie een wetenschap is, niet te beantwoorden.

(n.a.v.. H. Philipse, Theologie: Een wetenschap? Beschouwingen naar aanleiding van drie reeds gehouden aan de Theologische Faculteit van de Rijksuniversiteit te Leiden, in Nederlands Theologisch Tijdschrift 38(1984)45-66)

9. Een theologische ethiek, die uitgaat van de waarneming, dat de uitbuiting van de niet-menselijke natuur het menselijk bestaan wezenlijk aantast en die zich dientengevolge niet wil beperken tot reflectie op de verantwoordelijkheid voor mensen, dient niet in eerste instantie de gedachte van de eenheid van natuur en mens centraal te stellen, maar juist de gedachte van het kwalitatieve onderscheid van mens en natuur. Want is de eenheid van mens en natuur wellicht de grond voor een verruiming van het toepassingsgebied van zedelijke normen tot het gebied van de natuur, de mogelijkheid tot een dergelijke verruiming ligt in de eerste plaats in de bijzondere positie die mensen ten overstaan van de natuur innemen.

(n.a.v. K. Hilpert, Verantwortung für die Natur. Ansätze zu einer Umweltethik in der gegenwärtigen Theologie, in Theologie und Philosophie 60(1985)376-399)

10. De directe aansluiting die J. Moltmann in zijn trinitarische scheppingsleer zoekt bij natuurwetenschappelijke theorievorming over 'open systemen', maakt hem kwetsbaar voor het verwijt dat hij niet recht doet aan de overtuiging, dat in het spreken over schepping gepoogd wordt de wereld van onze kennis te verbinden met het mysterie van God als grond van de wereld.

(J. Moltmann, Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre, München 1985)

11. Bij de verfijning van J.A. van der Ven's conceptie van empirische theologie zou een mogelijke wetenschapstheoretische consequentie van die conceptie uitgesloten moeten worden. Namelijk de consequentie, dat de functie van de systematische theologie opgaat in het leveren van scherp geformuleerde en nauwkeurig geanalyseerde theoretische begrippen ten dienste van hun exclusief praktische toepassing.

(n.a.v. J.A. van der Ven, Op weg naar een empirische theologie, in: H. Haring/T. Schoof/A. Willems (red.), Meedenken met Edward Schillebeeckx, Baarn 1983, 93-114, m.n. 112, Dez./C. Visscher, Empirische methodologie in de pastoraaltheologie, in Dez. (red.), Pastoraal tussen ideaal en werkelijkheid, Kampen 1985, 191-217, m.n. 204)

12. Wanneer een begeleidingscommissie van een academische 'jonge onderzoeker' bestaat uit personen die vanuit verschillende disciplines spreken, is het raadzaam om het aantal plenaire vergaderingen tot een minimum te beperken. Want in de regel zal het intellectuele niveau van een dergelijke in voltallige vergadering bijeen zijnde commissie lager zijn dan het intellectuele niveau van elk van de afzonderlijke leden.



ISBN 90-9001274-5/90-9001272-9

# THEOLOGIE: TEKST IN CONTEXT

*Op zoek naar de methode van ideologiekritische  
analyse van de theologie, geïllustreerd aan werk van  
Drey, Möhler en Staudenmaier*

A. v. Harskamp





# **THEOLOGIE: TEKST IN CONTEXT**

*Op zoek naar de methode van ideologiekritische  
analyse van de theologie, geïllustreerd aan werk van  
Drey, Möhler en Staudenmaier*

*Band II  
Noten en Literatuur*

ISBN 90-9001274-5/90-9001273-7

## INHOUDSOPGAVE

I	Noten	1
II	Literatuur	97
III	Zusammenfassung	117
IV	Curriculum vitae	123



## I. INLEIDING

1. E. Schillebeeckx, *Geloofsverstaan: Interpretatie en kritiek*, Bloemendaal 1972, 162v., 191vv.
2. Vgl. dez., *God is klein begonnen*, in J. Barr e.a., *Weerwoord- Reacties op Dr. H. Berkhof's 'Christelijk geloof'*, Nijkerk 1974, 62-72, hier: 69.
3. Schreiter wijst erop, dat Schillebeeckx vanaf het begin tot op heden theologiseert in een diepe eerbied voor het mysterie en voor het feit, dat datgene wat ons het meeste boeit, altijd iets is dat voorbij ons begripsvermogen ligt, R.J. Schreiter in de door hem samengestelde bloemlezing: E. Schillebeeckx, *Tekst en toelichting*, Baarn 1984, 25v.
4. Schillebeeckx, *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Baarn 1983, 18.
5. Vgl. dez., *Mysterie van ongerechtigheid en mysterie van erbarmen: Vragen rond het menselijk lijden*, in: *TvT* 15(1975)3-25, hier: 19.
6. Vgl. dez., *Gerechtigheid en liefde: Genade en bevrijding*, Bloemendaal 1977, 670.
7. *ib.*, 755vv.; vgl. *Geloofsverstaan*, 131vv., 152vv.
8. *ib.*, *Geloofsverstaan*, 191.
9. Z. voor een orientatie in de vroege katholieke Tübinger school: onder, de inleiding op hfdst. VI en de aldaar genoemde literatuur.
10. Staudenmaier wordt algemeen beschouwd als een representant van de katholieke Tübinger theologie, ofschoon hij slechts als student (van 1822 tot 1826) en als repetent (van 1828 tot 1830) in Tübingen verkeerde; hij was professor in Giessen (1830 - 1837) en Freiburg 1. Br. (1837 - 1856). Z. voorts de schets van zijn levensloop: onder 356vv.
11. De Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologen hebben zeer sterk de ervaring opgedaan van de problematiek, die opgeroepen wordt door de vraag naar de criteria bij de keuze van een instrumentarium voor de 'sociaal-analytische bemiddeling'. De term 'sociaal-analytische bemiddeling' wordt beklemtoond door C. Boff, *Theologie und Praxis: Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Befreiung*, München 1984<sup>2</sup> (Duitse vertaling uit de spaanstalige uitgave van 1978; de spaanstalige uitgave is een door Boff zelf vervaardigde vertaling van zijn franstalige dissertatie uit 1976). Vgl. verder: J. van Nieuwenhove, *Onderdrukking en theologie in de bevrijdingsbeweging: Verkenning van een theologische probleemstelling in Latijns Amerika*, in: *TvT* 17(1977)263-285, hier: 277v.; Schillebeeckx, *Theologie als bevrijdingskunde: Enkele noodzakelijke beschouwingen vooraf*, in *TvT* 24(1984) 388-402, hier: 399.
12. P. Burke, *Sociology and history*, Londen etc. 1980, 63.
13. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt 1981, 498vv.
14. *ib.*, 504.
15. H. Kunneman/J. Keulartz, *Rondom Habermas: Analyses en kritieken*, Meppel/Amsterdam 1981, 144v.
16. L.L. Radice, *Was bedeutet es, hundert Jahre nach Marx sein Schüler zu sein?*, oder was Marx nicht voraussehen konnte, in: O.K. Flechtheim (red.), *Marx heute: Pro und contra*, Hamburg 1983, 63-74, hier: 65.
17. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Darmstadt/Neuwied 1978, 58v. De Nederlandse tekst is ontleend aan de vertaling van één artikel uit 'Geschichte und Klassenbewusstsein' van H.C. Boekraad, in: *Te Elfter Ure*, nr. 17, 559.
18. Maar zie de kritiek van Bottomore op deze klassieke passage. Bottomore vraagt zich af, wat de zin is van de bewering, dat de marxistische orthodoxie bestaat in het accepteren van Marx' methode, wanneer het tegelijkertijd mogelijk is, dat deze methode niets dan valse thesen produceert. T. Bottomore, *Class structure and social consciousness*, in: I. Mészáros (red.), *Aspects of history and class consciousness*, Londen 1971, 49-64, hier: 55.
19. E.P. Thompson, *The poverty of theory and other essays*, Londen 1980<sup>3</sup> (oorspr. 1978), 112v.
20. Lukács, o.c., 94.
21. Vgl. MEW 13, 631.
22. Kolakowski wijst er terecht op, dat bij Lukács de totaliteit als dynamische werkelijkheid ook een anticipatie op de resultaten van de totale beweging impliceert (L. Kolakowski, *Main currents of marxism*, Oxford 1978, dl. 3 (The break-

down)), 266). Het punt is, dat de totaliteit bij Lukács feitelijk identiek is met verleden, heden en toekomst. Men kan die totaliteit volgens hem niet als een objectiverend en onpartijdig toekijkend toeschouwer in de greep krijgen. Alleen door zich te engageren met het subject-object van de geschiedenis, met het proletariaat, kan men de totaliteit in één beweging denken en praktisch realiseren. Het denken van de totaliteit impliceert voor de jonge Lukács het praktisch-politiek anticiperen op het resultaat van het eenheidsvormend proces, dat de totaliteit is. Algemeen erkend wordt, dat Lukács één van de centrale intenties van de jonge Marx heeft herontdekt: de onverbreeklijke eenheid van theorie en praxis op basis van een praktisch-politiek engagement. Het gaat hier vooral om de Marx van de artikelen in de 'Deutsch-Französische Jahrbücher' (1843/44). De gewenste eenheid van theorie en praxis zou de opheffing betekenen van de traditionele, zich uitsluitend op de hoogten van de geest zich afspelende filosofie. De moeilijkheid bleek echter te zijn, dat Marx in de jaren '40 van de vorige eeuw en Lukács in de jaren '20 van deze eeuw op het niveau van de theorie intenderden de filosofie op te heffen. Echt denken zou slechts mogelijk zijn als moment van een bevrijdende praxis en bevrijdende praxis zou slechts mogelijk zijn als geleid door een emancipatorische interesse; welke laatste door de keuze voor het proletariaat ontstaan was. Maar het bleef bij een theoretische intentie. De drager van de bevrijdende praxis moest in de dagen van Marx nog gevonden worden. In de jaren '40 van de vorige eeuw bestond er in Duitsland geen proletariaat van noemenswaardige betekenis. En het was in de context van Duitsland, waarin het proletariaat door Marx werd ingevoerd (zie: 'Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung', MEW 1, 378-391, m.n. 390v.). In Lukács' dagen lag de situatie natuurlijk anders. Economisch en sociaal was er wel een fabrieksproletariaat in West- en Midden-Europa (niet in Rusland; Lukács was, geënthousiasmeerd door '1917', communist geworden). Maar het probleem was toen, dat het reële proletariaat als geheel allerminst de plaats bleek te zijn, waar de intellectueel de eenheid van theorie en praxis kon voltrekken. Het daartoe benodigde proletarisch klassenbewustzijn ontbrak. Daarom maakte Lukács een onderscheid tussen het reële en het toegerekende klassenbewustzijn van het proletariaat. De bolsjewistische partij is de draagster van het toegerekend klassenbewustzijn. Zo kon de eenheid van theorie en praxis slechts verwerkelijkt worden door zich te engageren met een zichzelf als élitepartij opwerpende groep van bolsjewisten. Het hele punt is, dat bij de jonge Marx en bij de jonge Lukács het proletariaat, dat als geheel verklaard wordt de drager van de bevrijdende praxis te zijn, niets anders is dan een theoretische constructie, een behoefte van een nog sterk op Hegel leunende filosofie (het proletariaat als materialistisch remplant van Hegels subject-object van de geschiedenis: de absolute Geest) (zie voor Marx naast zijn bovengenoemd artikel o.a.: W. Post, Kritik der Religion bei Karl Marx, München 1969, 178; D. Böhrer, Metakritik der Marxschen Ideologiekritik, Frankfurt 1971, 304vv.; Kolakowski, o.c., dl. 1, 130; B. Tromp, Karl Marx, Mep-pel 1983, 40 vv. Vgl. voor Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein, 119vv.; en voorts: I. Fetscher, Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung, in: dez., Karl Marx und der Marxismus, München 1973<sup>3</sup> (oorspr. 1967), 123-144, hier: 130v.; G.S. Jones, The marxism of the early Lukács, in: dez. e.a., Western marxism: A critical reader, Londen 1977, 11-60, hier: 14vv.; R. McDonough, Ideology as false consciousness: Lukács, in S. Hall e.a., On Ideology, Londen 1977, 33-44, hier: 36vv.; Kolakowski, o.c., dl. 3, 269v., 272).

Deze lange uitwijding heb ik nodig om mijn eigen positie ten opzichte van het marxistisch denken over totaliteit te verduidelijken. Praktisch engagement met een theoretisch fantoom (Marx) is onmogelijk. Uitgesloten is ook de keuze voor (onderwerping aan) een partij, die zichzelf tot élite van de massa van het proletariaat opwerpt. Maar dit houdt in, dat ook het praktisch anticiperen op het resultaat van het proces van de geschiedenis op basis van inzicht in de tendens van de totaliteit onmogelijk is. De categorie 'totaliteit' heeft daarom alleen waarde in een historisch perspectief. Alleen terugkijkend kan men werken met de categorie 'totaliteit' en met de mogelijkheid - niet de zekerheid - , dat er een tendens waar te nemen en te reconstrueren is. Uitstapjes naar de toekomst, dat wil in dit verband zeggen: voorspellingen op grond van de

kennis van de richting van de geschiedenis tot op heden, zijn uitgesloten. Onze kennis van het heden komt nooit verder dan het inzicht, dat de complexiteit van de beslissende factoren zo groot is, dat er niets of bijna niets over de feitelijke toekomst te zeggen is. Vandaar, dat we (of eigenlijk liever ik) doen alsof elk moment van het heden een groot aantal mogelijkheden heeft en mij de vrijheid is gegeven om één van die mogelijkheden mee te helpen realiseren.

23. Vermeldt door I. Mészáros, Lukács' concept of ideology, Londen 1972, 63v.
24. Zie voor het onderscheid marxistische methode en marxistische ideologiekritiek onder hoofdstuk II, par. 2.
25. J.P. Sartre, Question de méthode, in Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode), dl. 1, Parijs 1960, 13-111, hier 33v., 44. Vgl. N. Lash, A matter of hope A theologian's reflections on the thought of Karl Marx, Londen 1981, 107v.
26. Sartre, o.c., 58.
27. J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1980<sup>3</sup> (oorspr. 1977), 120vv.
28. F.J. Raddatz, Revolte und Melancholie Essays zur Literaturtheorie, Frankfurt 1982, 34.
29. Sartre o.c., 27.
30. MEW 3,27.
31. ib.
32. C. Helberger, Marxismus als Methode Wissenschaftstheoretische Untersuchungen zur Methode der marxistischen politischen Ökonomie, Frankfurt 1974, 25v.
33. W.F. Haug e.a., Theorien über Ideologie, Berlijn 1979, 5.
34. P. Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt 1983, dl. 1, 55v., vgl. 87vv.
35. Vgl. J. Guépin, De beschaving, Amsterdam 1983, 15, 142v.
36. De jonge Marx heeft de religie apriori tot een seculair fenomeen verklaart. Vanaf 'Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie Einleitung' (1843/44) is voor Marx de kritiek van de religie, voordat zij echt op gang gekomen is, beëindigd, vlg. D.M. Rasmussen, Marx's attitude towards religion, in Listening Journal of religion and culture 13(1978)27-37.
37. A.W. Gouldner, The two marxisms Contradictions and anomalies in the development of theory, Londen/Basingstoke 1980, passim, z. m.n. 32vv.
38. De beschrijving van concrete klassen hfdst. III, par. 2, over Anthony Giddens, onder, 56vv.
39. Metz, o.c., 55.
40. Recent is er wel een boek verschenen, waarin fundamenteel wordt ingegaan op de relatie tussen theologie en context. Het gaat om R.J. Schreiter, Constructing local theologies, Maryknoll 1984 (Ned. vert. Bouwen aan een eigen theologie Geloofsverstaan binnen de plaatselijke context, Baarn 1984). Maar de inzet van dit boek is een andere dan de inzet van deze studie. Uitgaande van het gegeven, dat er de laatste decennia in de theologie sprake is van een sterker wordende sensibiliteit voor de complexe theologische problematiek die veroorzaakt wordt door het bewustzijn van de verwevenheid van theologie en culturele context, wil Schreiter een primair formeel-methodologische bijdrage leveren aan de opbouw van lokale theologieën. Hij denkt daarbij in de allereerste plaats aan de opbouw van lokale theologieën in de derde en vierde wereld. Hij wil met zijn geschrift een begin maken met het leggen van een formele grondslag waarop elke mogelijke lokale theologie zou kunnen voortbouwen. Daarbij demonstreert hij een groot bewustzijn van de problemen waarvoor een lokale theologie komt te staan, indien ze haar relatie tot een specifieke cultuur, de christelijke traditie en de kerk wil thematiseren. Zijn werkwijze is synthetiserend en prescriptief. Dat wil zeggen, dat hij op formeel niveau het totale probleemveld schetst dat op alle lokale theologieën van toepassing is en tevens, dat hij aanwijzingen geeft voor oplossingen. Zo bevat zijn boek onder meer een schets van de knelpunten, waarvoor een theologie staat, die enerzijds weet ervan heeft, dat haar vragen en antwoorden door de culturele context zijn aangeraakt, maar die daarbij anderzijds vooral het accent legt op de noodzaak om de boodschap van het evangelie naar de con-



text toe te brengen. Hij geeft ook de contouren aan voor een op de semiotiek geïnspireerd instrumentarium, waarmee men de culturele context van de theologie zou kunnen analyseren. Voorts beschrijft hij in de lijn van Mannheims kennissociologie een aantal denkvormen van de theologie (Schreiter, hfdst. 4). Waarbij hij kennelijk van de vooronderstelling uitgaat, dat die denkvormen te reconstrueren zijn onafhankelijk van concrete analyses van de relaties tussen bepaalde lokale theologieën en bepaalde contexten. Schreiter komt dan ook niet toe aan het concreet en inhoudelijk bepalen van de subjecten ('makers' en 'ontvangers') van de theologie, maar slechts aan enkele formele aanwijzingen omtrent het mogelijk soort van subjecten (als gemeenschap, beroepstheoloog, profeet en dichter, buitenstaander, z. ib., hfdst. 1) Juist aan die concrete inhoudelijke bepaling van de subjecten van een concrete theologie in hun relatie tot het theologiseren zelf, daaraan wil deze studie aandacht besteden. De belangrijkste verschillen tussen deze studie en het boek van Schreiter hangen daarmee direct samen. Puntsgewijs zijn die verschillen. 1. hier ligt het accent niet op de vraag, hoe een theologie op een specifieke context zou moeten reageren, maar op de tweeledige vraag op welke wijze de innige samenhang tussen theologie en context geanalyseerd zou kunnen worden en op welke wijze de theologie als theologie aan die samenhang de facto bijdraagt. Met andere woorden het gaat op deze bladzijden niet om datgene wat H.M. Kuitert 'contextualiteit II' noemt, dat is het inspelen van de theologie op lokale en regionale problemen van maatschappelijke en politieke onderdrukking. Maar het gaat hier ook niet alleen om wat Kuitert 'contextualiteit I' noemt. 'Contextualiteit I' is voor Kuitert slechts de aanduiding van de onontkoombare weerspiegeling van de context in de vele gestalten van geloof en theologie. Wanneer het bij het opsporen van die contextualiteit zou blijven, zou men de indruk kunnen geven, dat context en theologie in beginsel externe grootheden voor elkaar zijn. Dat echter, zo is mijn vooronderstelling, is een misverstand. Ik neem aan, dat in werkelijkheid theologie en context een innige samenhang vormen. Zodat in de analyse van die samenhang niet alleen gevraagd moet worden naar de invloed van de context, maar ook naar de specifiek theologische invloed, de bijdrage van de theologie aan het geheel (z. H.M. Kuitert, Contextueel of academisch? Op zoek naar relevante theologie, in Geref. Theol. Ts. 83(1983)188-203, m.n. 190vv.), 2. de werkwijze is in deze studie niet synthetiserend en prescriptief, maar analyserend en descriptief, 3. deze analyse staat niet in dienst van de opbouw van een relatief zelfstandige lokale theologie, maar in dienst van het procedé van een hermeneutische theologie, die zich materieel aangewezen weet op een voorgegeven religieus en theologisch geloofsverstaan (z. het tweede deel van deze paragraaf, 25vv., alsmede uit het laatste hoofdstuk 540vv.), 4. het gaat in deze studie in de eerste plaats om de problematiek van een West-Europese, aan de universiteit beoefende theologie. Een problematiek die weliswaar mede is aangereikt door de kennis van de ervaringen met theologie in Zuid-Amerika, Azië en Afrika, maar die in de allereerste plaats niet bedoeld is om de grondslag te leggen voor lokale theologieën in andere streken en andere continenten dan West-Europa.

41. P. Wesley, Elementaire wetenschapsleer, Meppel 1982, 23vv.
42. Vgl. voor dezelfde waarneming M.L. Lamb, Die Dialektik von Theorie und Praxis in der Paradigmenanalyse, in H. Kung/D. Tracy, Theologie - wohin?, Zurich-Keulen/Gutersloh/Einsiedeln 1984, 103-147, m.n. 136.
43. Vergelijk bijvoorbeeld de nog veel gebruikte protestantse dogmatiek van O. Weber, Grundlagen der Dogmatik, Bd. I, Neukirchen 1955, 15v., 366vv.
44. Een van de meest sprekende en meest beruchte voorbeelden hiervan lijkt de encycloek Humani Generis te zijn (augustus 1950). De encycloek, stilzwijgend gericht tegen o.m. de nouvelle theologie, bestrijdt zoals bekend de veronderstelde dwalingen, die, buiten het katholicisme ontstaan, de katholieken, inzonderheid de theologen en intellectuelen bedreigen. Een van die dwalingen is het valse historicisme, dat '... de grondslagen van iedere absolute waarheid en wet omverwerpt zowel op het gebied van de filosofie als op dat van de christelijke dogma's' (onderstreping van mij, ik citeer uit de vertaling van M.H. Mulders en J. Kahmann, in Ecclesia Docens (1982), Hilversum 1958, 22) Dit historicisme drukt zich in de theologie uit als de tendens tot dogmatisch relativisme. Daar-

mee wordt gedoeld op de neiging tot herbronning van de katholieke leer. Die neiging wordt door de encycliek geïnterpreteerd als verzwakking van het dogma. Waarom? Omdat het dogma door die neiging ontdaan dreigt te worden van de traditionele terminologie: de herbronning zou de terugkeer naar de uitdrukkingwijze van de Heilige Schrift en de vaders betekenen (26, vgl. 27v). Erger nog: het dogma wordt niet langer in scholastieke begrippen verwoord, maar benaderd m.b.v. fluctuerende en vage uitdrukkingen van een nieuwe filosofie (28). Tevens wordt zo onder het dogmatisch relativisme de opvatting verstaan, dat de mysteries van het geloof nooit in adequaat ware begrippen kunnen worden uitgedrukt, maar alleen in approximatieve en veranderende begrippen (27).

Humani Generis laat heel duidelijk zien, waarom paus Pius XII deze tendensen zo funest vond: vanwege de miskenning van het kerkelijk leergezag. Dat laatste is de allesbeheersende monotone melodie van de encycliek. Want de theologie moet ook volgens Pius XII wel altijd terug naar de bronnen van de openbaring. Maar haar taak is het om dat te doen, door aan te geven, hoe datgene wat door het leergezag geleerd wordt, in de Heilige Schrift en in de goddelijke traditie expliciet of impliciet is vervat ('eorum enim est indicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina "traditione", "sive explicite, sive implicite" inventiantur' ((31)). De goddelijke verlosser heeft de verklaring van het geloof alleen toevertrouwd aan het kerkelijk leergezag, niet aan de gewone gelovigen en niet aan de theologen (32). De encycliek poneert, dat het leergezag in zaken van zede en geloof de universele waarheidsnorm is (29). Het leergezag betekent zo de ruimte af, waarbinnen de gelovigen en theologen kunnen spreken. Maar feitelijk gaat het nog verder: alleen het leergezag kan de essentie van het spreken over God in Zijn openbaring bezitten. De theologen mogen dat slechts uitleggen en verduidelijken. Maar dat betekent, dat hier op aarde het leergezag in naam van het absolute over het absolute spreekt. Daarmee is de grondvorm van ideologie, de identificatie van subject en object (Adorno) tot stand gekomen.

45. Deze gedachte is ontleend aan A.O. Dyson, *Dogmatic or contextual theology?*, in *Study Encounter* 8(1972) nr. 3, 1-8, hier 1v.
46. J. Pelikan, *Historical Theology: Continuity and change in christian doctrine*, Londen 1971, 50.
47. ib. 117.
48. Y. Congar, *De kerkgeschiedenis als 'theologische vindplaats'*, in *Concilium* 6(1970)82-94.
49. Het gebruik van de term 'realiteitsprincipe' in dit verband, ontleen ik aan Eicher (die de term overigens gebruikt voor de functie van de kerkgeschiedenis voor de theologie). P. Eicher, *Theologie: Eine Einführung in das Studium*, München 1980, 134.
50. Vgl. voor het laatste ook D. Rosler, *Positionelle und kritische Theologie*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67(1970) 215-231.
51. I. de la Potterie, *Histoire et Vérité*, in R. Latourelle/G. O'Collins, *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*, *Tournai/Montreal* 1982, 127-153, hier 129vv. Vgl. H. Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1981, 89vv.
52. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1977 (oorspr. 1973), 350.
53. K. Rahner, *Die Geschichtlichkeit der Theologie und die Zukunft der Kirche*, in T. Michels (red.), *Geschichtlichkeit der Theologie*, Salzburg 1970, 13-30, hier 22.
54. ib. Deze opmerking is bij Rahner gericht tegen de theologische ontwerpers van pauselijke encyclieken. Maar ze lijkt me ook op te kunnen gaan voor alle theologie, die niet van haar historische plaats bewust is en het immense probleem van de verhouding waarheid en geschiedenis niet verdisconteert.
55. H. Fischer, *Theologiegeschichte im dogmatischen Horizont*, in *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsgeschichte* 2(1965)235-249, hier 238vv.
56. H. R. Seeliger, *Kirchengeschichte - Geschichtstheologie - Geschichtswissenschaft*, Düsseldorf 1981, 115vv.
57. Metz, o.c., 59v., vgl. J. Moltmann, *Theologische Kritik der politischen Religion*,

- oorspr. 1970, herdr. in dez., Politische Theologie - Politische Ethik, Munchen/Mainz 1984, 34-69, hier. 37.
58. Metz, o.c., 61.
59. F. de Grijns, Wat kan er eigenlijk op de punt van een naald? Over de anagogische zin van de geschiedenis, in: H. Haring/T. Schoof/A. Willems (red.), Meedenken met Schillebeeckx. Bij zijn afscheid als hoogleraar, Nijmegen 1983, 69-79.
60. ib. 72.
61. ib. 74v.
62. ib. 71, 78v.
63. ib. 71v.
64. K. Bornkamm, Christlicher Umgang mit der Geschichte. Erwagungen im Anschluss an Reinhard Wittam, in: E. Jungel/J. Wallmann/W. Werbeck (red.), Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag, Tübingen 1982, 243-261.
65. ib. 245.
66. ib. 248.
67. ib. 251vv.
68. ib. 253.
69. ib. 255.
70. ib. 257.
71. Voor wat betreft Bornkamm 'In de diepte stoten wij altijd op de vraag naar beslissing en verantwoordelijkheid, naar doen en laten, naar ethische norm en geweten' (ib. 259). De Grijns' zoeken naar de anagogische zin van de geschiedenis duidt een andere sfeer aan.
72. de Grijns, o.c., 79.
73. Bornkamm, o.c., 260.
74. Vgl. T. Rendtorff, Europaismus als geschichtlicher Kontext der Theologie, in: dez. (red.), Europäische Theologie, Gütersloh 1982, 172.
75. Schillebeeckx, Theologisch geloofsverstaan anno 1983, Baarn 1983.
76. C. Boff, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, München/Mainz 1984<sup>2</sup> (Duitse vertaling van de spaanstalige uitgave van 1978, die op haar beurt weer gebaseerd is op Boffs franstalige te Leuven verdedigde dissertatie in typescript uit 1976), 245. De visie, die Schillebeeckx in zijn academische afscheidsrede van 1983 op het theologisch procédé verstaat, kan wellicht beschouwd worden als het doortrekken van een lijn, die hij al einde jaren zestig heeft aangegeven. In een artikel in het 'Tijdschrift voor Theologie' uit 1969 spreekt hij in het kader van de vraag naar de theologische criteria voor het 'rechte geloof' over de 'proportionele norm'. 'zij bestaat in de verhouding van de geloofsintentionaliteit tot een gegeven (veranderlijk) referentiekader' (het artikel is opgenomen in Schillebeeckx, Geloofsverstaan, 88-119, hier. 104.).
77. Dit herinnert aan het inzicht, dat Schillebeeckx zelf al naar voren gebracht heeft over de verhouding tussen geloof en theologie. Dat wat in het geloof een thesis is, gaat in het theologisch denken functioneren als hypothesis, z. Schillebeeckx, Geloofsverstaan, 214. Jezus, het verhaal van een levende, 506.
78. De opvatting, dat de theologie aangewezen is op de gegeven gelovige praxis van de kerk, is feitelijk ook in Schillebeeckx' 'Geloofsverstaan' terug te vinden. Hij omschrijft daar de theologie als kritische theorie van de gelovige praxis van de kerk (Schillebeeckx, Geloofsverstaan, 205). Ter vermijding van misverstanden nog dit. Het gaat hier dus uitsluitend om de formele zijde van de theologie, om haar procedé. Dat de theologie formeel gezien volgens een historisch procedé werkt, betekent niet, dat de theologie materieel gezien niet kritisch zou kunnen zijn naar een gegeven praxis toe. De theologie meet juist de gegeven gelovige praxis aan de in diezelfde praxis in religieuze taal verwoorde 'evangelische aanspraak' (ib.). Ook een historische methode is in letterlijke zin 'kritisch' er wordt altijd al een onderscheid gemaakt tussen meer en minder relevante elementen in de geschiedenis.
79. Z. bijvoorbeeld. Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, Berlin 1960, (gebaseerd op de tweede editie van 1830, o. red. v. M. Redeker), par. 6 (blz. 41vv.).

80. ib. par. 19 (blz. 119), vgl. Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Leipzig 1930, H. Scholz, red., par. 195 (blz. 73v).
81. Kurze Darstellung etc., par. 28 (blz. 81).
82. ib. par. 22v. (blz. 9).
83. ib. blz. 11, n. 1.
84. ib. par. 81-85 (blz. 35v.).
85. ib. par. 32 (blz. 13).
86. ib. blz. 74, n. 1.
87. ib. blz. 13v., n. 3.
88. ib. par. 188 (blz. 71).
89. ib. par. 23 (blz. 9).
90. In een correctie op Kungs bespreking van Schillebeeckx' hermeneutiek schrijft de laatste. 'Bij nader bekijken noem ik mijnerzijds de "twee polen" nu, enerzijds de geloofssubstantie als ingebed in de joodse en joods-hellenistische cultuur van de bijbel (en in de verschillende culturen van de voorbije kerkelijke traditie) en, anderzijds, diezelfde geloofssubstantie die wij nu ter sprake moeten brengen in onze eigentijdse situatie ...' (Schillebeeckx o.c. 12).
91. F. Fluckiger, Philosophie und Theologie bei Schleiermacher, Zurich 1947.

## II. BESCHOUWINGEN OVER DE METHODE

1. H. Kunneman, Inleiding. Wetenschap en ideologiekritiek, in: dez. (red.), Wetenschap en ideologiekritiek, Meppel/Amsterdam 1978, hier. 11. Zie voorts I. Lakatos, Falsification and the methodology of scientific research programmes, in I. Lakatos/A. Musgrave (red.), Criticism and the growth of knowledge, Cambridge 1970.
2. Vgl. MEW 3, 37v., 167v., 178.
3. Vgl. MEW 3, 32.
4. Schumpeter meent, dat het voor ieder, wiens geest niet verwrongen is door de gewoonte om de marxistische rozenkrans door de handen te laten glijden, duidelijk is, dat de klassen veelal samenwerken en dat een theorie, die het tegenovergestelde beweert, op abnormale situaties steunt. Zie G.A. Schumpeter, Kapitalisme, socialisme en democratie, Bussum 1963, 1979<sup>3</sup>, 20 (Ned. vert. v. Capitalism, Socialism and Democracy, Londen 1943).
5. H.A.M. Manschot, Het wijsgerig marxisme in Frankrijk, in H.P.M. Goddijn (red.), Karl Marx Zijn leer, leven en invloed, Baarn 1982, 213-251, hier. 246. Het marxistisch bewustzijn is bij uitstek een conflictbewustzijn 'Krise, Krieg, Katastrophen aller Art' (Kautsky) karakteriseren de wereldgeschiedenis. De grondslag van de civilisatie is de uitbuiting van de ene klasse door de ander (MEW 4, 365vv., 472, 480, 21, 171). Zodat verovering, onderwerping, roof, kortom geweld de grote rol in de geschiedenis spelen (MEW 23, 742). Dit bewustzijn ging bij Marx en veel van zijn navolgers in de negentiende eeuw gepaard met de hoop op het spoedig uitbreken van de revolutie. De revolutie zou het doorgangsstadium betekenen naar de eenheid en de vrede van de klassenloze maatschappij (zie voor deze permanente aanwezige verwachting bij Marx de biografie van R. Friedenthal, Karl Marx Sein Leben und seine Zeit, Munchen/Zurich 1981, 51, 57, 335v., 466, 549, 603).
6. K. Mannheim, Ideologie und Utopie, Frankfurt 1978<sup>6</sup>, 71 (oorspr. i.h. Engels. Ideology and utopia, Londen 1937). Het 'Sein' in 'seinsverbunden' is ook voor Mannheim het sociale zijn van collectieven (klassen) in conflict. Maar binnen het kennissociologisch perspectief van Mannheim is zijn problematiek een andere dan de marxistische. Mannheim gaat het primair om de historicistische problematiek van relativisme en relationisme. Hij neemt afscheid van een belangrijk element van de marxistische bepaling van 'ideologie', namelijk van de bepaling ervan als vals bewustzijn. Het ideologiebegrip wordt bij hem een begrip, dat al het ideale omvat (vgl. Mannheim o.c., 56vv., 64, zie voor een genuanceerde marxistische visie op Mannheim L. Larrain, The concept of ideology, Londen 1979, 100-122, m.n. 117v., een samenvatting van Mannheims kritiek op Marx verschaft M. Seliger, The marxist conception of ideology, Londen etc. 1979<sup>2</sup> (oorspr. 1977) 129vv.).

7. K. Lowith, Max Weber und Karl Marx, in C. Seyfarth/W.M. Sprondel (red.), Seminar Religion und gesellschaftliche Entwicklung Studien zur Protestantismus-Kapitalismus These Max Webers, Frankfurt 1973, 19-37 (oorspr. in K. Lowith, Gesammelte Abhandlungen, Stuttgart 1960).
8. A. Giddens, Marx, Weber und die Entwicklung des Kapitalismus, in: Seyfarth/Sprondel o.c., 65-96, hier 82, 92 (Duitse vert. v. Marx, Weber and the development of capitalism, in Sociology 4(1970)289-310, vgl. ook van A. Giddens, Capitalism and modern social theory An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber, Cambridge etc. 1971, 190vv).
9. G. van Benthem van den Bergh, Is een marxistische staatstheorie mogelijk?, in De staat van geweld, Amsterdam 1980, 108-147, hier. 125vv., 133v.
10. Giddens, in Seyfarth/Sprondel o.c., 85.
11. Vgl. R. Bahro, Het alternatief Een kritiek van het reeel bestaande socialisme, Amsterdam 1980, 4lv. (Ned. vert. v.. Die Alternative Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Keulen 1977).
12. J. Larrain, Marxism and ideology, Londen/Basingstoke 1983, passim. Voor deze paragraaf ontleen ik veel aan dit boek. Belangrijk is ook Larrains vorige boek The concept of ideology, Londen etc. 1979.
13. De verbinding tussen ideologie en klassenbewustzijn wordt heel vaak gelegd. Zie R. Sorg, Ideologietheorien Zum Verhältnis von gesellschaftlichem Bewusstsein und sozialer Realität, Keulen 1976, 32.
14. Formulering ontleend aan J. de Kadt, Het fascisme en de nieuwe vrijheid, Amsterdam 1980<sup>3</sup> (oorspr. 1939), 198. Zie voorts M. Seliger o.c. (nt. 6), 14vv., 35, 141
15. Die uitzondering is te vinden in het bekende voorwoord van 'Zur Kritik der politischen Ökonomie' (1859). Marx spreekt daar over de juridische, politieke, religieuze, artistieke of filosofische, kortom ideologische vormen waarin ze zich het conflict tussen produktiekrachten en produktieverhoudingen bewust worden (MEW 13, 9). Kadenbach poneert, dat Marx voor 1848 een eenduidig negatief ideologiebegrip erop nahield en vanaf het communistisch manifest (1848) een meerduidig ideologiebegrip. Vanaf 1848 zou 'ideologie' ook een 'sachgerechtes, wahrheitsgemasses Denken' kunnen zijn (J. Kadenbach, Das Religionsverständnis von Karl Marx, München etc. 1970, 152). Het wonderlijke is, dat Kadenbach hiervoor maar één bewijspplaats weet aan te voeren en dan nog uitgerekend uit het communistisch manifest. Een tekst, waarvan Kadenbach zelf vaststelt, dat het negatief ideologiebegrip er nog aanwezig is (zie bijvoorbeeld MEW 4, 475, 480). De ene bewijspplaats is de passage, waar Marx spreekt over een deel van de bourgeoisideologen, dat naar het proletariaat overgaat en zich tot een theoretisch begrip van de hele historische beweging heeft opgewerkt (MEW 4, 47lv.). Omdat Marx hier wellicht aan Engels en zichzelf gedacht heeft, zouden de ideologen in dit geval een juist inzicht gehad hebben (aldus Kadenbach). Ook wanneer dit argument, dat het van de invoering van het zelfverstaan van Marx moet hebben, juist zou zijn, is het natuurlijk nog te incidenteel om geldend te zijn.
16. Onder ideeën versta ik hier alle fenomenen van discursieve aard, die een rol spelen in de plaatsbepaling van mensen in de maatschappelijke totaliteit. Ideeën zijn zo beschouwd sociale fenomenen (onderscheiden van ideeën, die men als zuiver persoonlijke of zuiver psychische fenomenen wenst te beschouwen, whatever that may be).
17. Larrain, line concept, 119.
18. De bekende zinsnede uit Marx' 'Der 18te Brumaire des Louis Napoleon' (1852) MEW 8, 115.
19. Vgl. de eerste these over Feuerbach, MEW 3, 5 en zie voorts. A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt/Keulen 1978<sup>3</sup> (oorspr. 1962) 113vv.
20. MEW 3, 26, 219, 339.
21. MEW 3, 14.
22. MEW 3, 83
23. MEW 3, 442.
24. A. Schmidt o.c., 19v.
25. ib., 114.

26. Hier gaat het over de visie, die in 'Die deutsche Ideologie' verwoord wordt. Mijn gedachten over het klassenbegrip geef ik weer in de volgende paragraaf van dit hoofdstuk, met name in deel B.
27. MEW 3, 32.
28. Vgl. MEW, Ergänzungsband I, 511v.
29. MEW 3, 32.
30. MEW 3, 362, 405.
31. MEW 3, 26, 49, 50.
32. M. v. Herpen, Marx en de mensenrechten. Politiek en ethiek van Rousseau tot Marx, Weesp 1983, 98v., 109vv. Vgl. voorts: G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt 1976 (oorspr. 1821), 339vv. (= par. 182vv.).
33. Larrain, Marxism, 39v., 158vv.
34. A. Giddens, Central problems in social theory. Action, structure and contradiction in social analysis. Londen/Basingstoke 1979, 193vv.
- 34a. C. Boff, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, München 1984<sup>2</sup> (uit het Spaans, 1978), 348, 82vv.
35. Boven, 9, vgl. L. Althusser, Pour Marx, Parijs 1965, 85-128.
36. H. Manschot, Althusser over het marxisme, Nijmegen 1980, 195vv.
37. MEW 13, 8vv.; vgl. P. Frostin, Materialismus, Ideologie, Religion. Die materialistische Religionskritik bei Karl Marx, München 1978, 97vv.
38. F. Jakubowski, Der ideologische Ueberbau in der materialistischen Geschichtsauffassung, Frankfurt 1968 (oorspr. 1936), 32v.
39. En juist ook het denken van een interne bepaling van het ene niveau door het andere is één van Althussers doelen. Het begrip 'overdeterminatie', ontleend aan de psychoanalyse, speelt hier een rol. De totaliteit van de maatschappij wordt door Althusser (in zijn vroegste marxistische werk) beschouwd als een altijd al in lagen, niveaus, gestructureerd geheel, waarbij de tegenspraken op de verschillende niveaus elkaars bestaansvoorwaarden zijn en tegelijkertijd elkaar determineren. Het gebouw van de maatschappij blijft, ondanks de spanningen waaraan het onderhevig is, intact, doordat de tegenspraken tezamen een 'structure à dominante' vormen. Het begrip 'overdeterminatie' houdt nu in, dat de 'structure à dominante', welke op te vatten is als een soort model van de verhouding van de dominantie, die tussen de tegenspraken bestaat, zowel elke tegenspraak in zich - in de verhouding tussen de hoofd- en nevenaspecten van een tegenspraak - alsook de verhouding tussen de tegenspraken determineert. Althusser wil met het begrip 'overdeterminatie' honoreren, dat niet alleen de economie, maar ook de tegenspraken op de andere niveaus een determinerende werking hebben. Nu moet hier wel bij gezegd worden, dat het begrip in de allereerste plaats voor Althusser een probleem indiceert (Pour Marx, 99v.). Hij wil de theorie a.h.w. dwingen het begrip 'determinatie' te gaan denken, voorzover het niet alleen tot de economie beperkt is en voorzover het elke tegenspraak in zichzelf en in de verhouding tot andere tegenspraken vastlegt. De vraag, die ik me hierbij echter stel, is of het wel apriori mogelijk is om determinatie te denken, indien men toch vasthoudt aan het beeld van de maatschappij als een in lagen geelend geheel.
40. R. Williams, Marxism and literature, Oxford 1977, 78.
41. Boven, 32.
42. Larrain, Marxism, 194.
43. Q. Hoare/G.N. Smith (red.), Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci, New York 1978<sup>5</sup> (oorspr. 1971, teksten uit de jaren 1919-1925) 376v., vgl. 346, 419vv. Nu moet ik hier wel vermelden, dat de context, waarin Gramsci over arbitraire ideeën spreekt, een heel andere is dan hier bestaat. Gramsci's problematiek cirkelt rond de vraag naar de factoren, die de hegemonie van één of meer klassen op het terrein van de burgerlijke maatschappij vastleggen. Het geschiedfilosofisch perspectief, waarin hij deze vraag wil beantwoorden, is het perspectief van een absoluut historicisme (ib., 465, vgl. 404). Dat wil zeggen, dat de betekenis en rationaliteit van alle menselijke producten, inclusief de producten van de menselijke geest als religie, filosofie, kunst en wetenschap alleen begrepen kunnen worden door ze te relateren aan de globale historische processen, waarvan ze deel uitmaken (L. Kolakowski, Main currents, dl. III, 228v.). Dit absoluut historicisme is bij Gramsci gegroeid uit een verzet tegen het econo-

misch determinisme. Juist tegenover het economisch determinisme, dat de geschiedenis van de socialistische beweging in West-Europa tot de jaren '20 beheerste - en dat hand in hand met politiek fatalisme ging (ib., 336, vgl. 168, 342) - beklemtoont Gramsci het belang van de strijd van de communistische beweging om de hegemonie op cultureel en ideologisch gebied ('cultuur' en 'ideologie' hier in de breedste zin van het woord alles wat niet direct tot de economische en politiek-juridische aspecten van het leven hoort). Vandaar, dat Gramsci zo veel aandacht aan bovenbouwverschijnselen besteedt (met name ook aan de betekenis van kerk en ((volks))religie in Italië, zie H. Portelli, Gramsci et la question religieuse, Parijs 1974). Maar uiteindelijk staat bij hem de aandacht voor deze verschijnselen in functie van de politiek. Ideële verschijnselen worden niet ook beoordeeld aan de hand van een waarheidscriterium, maar uitsluitend aan de hand van de functie en de werkzaamheid, die ze hebben in het bereik van de sfeer van 'in laatste instantie' de politieke macht (S. Hall/B. Lumley/G. McLennan, Politics and ideology Gramsci, in G. McLennan e.a., On ideology, Londen 1978, 45-76, hier 48). Vanuit dit perspectief verworpt Gramsci ook uitdrukkelijk het negatief begrip van ideologie (dat ik dus juist wil bewaren). Voor hem zijn ideologieën primair reële historische feiten, die in de praxis gebruikt worden om de massa's psychologisch te 'organiseren', teneinde de hegemonie van één of meer klassen - culminerend in de politieke hegemonie - in stand te houden of juist omver te werpen. En Gramsci brengt het negatief begrip ideologie in verband met twee toendertijd bestaande opvattingen. Ten eerste met de aan het economisch determinisme gekoppelde opvatting, dat de bovenbouw en de bewustzijnsvormen niet van belang zijn voor het veroveren van de hegemonie van de communistische beweging. En ten tweede identificeert hij het negatief begrip met arbitraire bedenkingen van individuen (Prison notebooks, 376). Feitelijk legt Gramsci in zijn 'ideologietheorie' een beslissend onderscheid tussen ideologieën, die niet en ideologieën, die wel een maatschappelijke functie vervullen. De laatste noemt hij arbitrair en individueel. Over de studie ervan oordeelt hij souverain, dat die zinloos is: byzantinisme en scholastiek (ib., 200v.). Gramsci realiseert zich niet, dat er naast de arbitraire ideeën (ideologieën, zegt hij dus) ook nog ideeën zijn, die wel een positieve functie vervullen bij de instandhouding van de hegemonie van een klasse en die dat toch op een negatieve manier doen, namelijk door een onwaar, onjuist en onwaarschijnlijk beeld van de praxis te verschaffen (vgl. ook Larrains kritiek, in Marxism, 79). Een zakelijk gezien, soortgelijke positie als Gramsci verdedigt recentelijk J. McCarney (The real world of ideology, Brighton/Atlantic Highlands 1980). Hij maakt een onderscheid tussen ideeën (die samenvallen met Gramsci's arbitraire ideologieën) en ideologieën. Ideeën kunnen pas ideologieën genoemd worden, indien ze een functie in de klassenstrijd vervullen (ib., 5, 8, passim). Want ideologie is het medium, waarin de klassenstrijd uitgevochten wordt (ib., 22). McCarney schakelt elke negatieve connotatie van het ideologiebegrip uit. Hij zet een moeilijk te volgen interpretatie op van 'De duitse ideologie', waarin hij de in dit werk zo manifeste negatieve betekenis van ideologie tracht weg te verklaren. Zijn hoofdargument is heel zwak: 'De duitse ideologie' is geen theoretisch werk, waaruit conclusies getrokken kunnen worden voor een algemene ideologietheorie. De ideologie, die Marx en Engels in dit geschrift bestrijden, is een speciaal geval, namelijk de theologie van de linkshegelianen, kennelijk een soort fractie van de bourgeoisie (ib., 82vv., zie voor de kritiek voorts Larrain, Marxism, 114vv.).

44. Larrain, Marxism, 193.

45. Zie bijvoorbeeld S. Hall, The problem of ideology - marxism without guarantees, in B. Matthews (red.), Marx A hundred years on, Londen 1983, 57-85.

46. G. Therborn, The ideology of power and the power of ideology, Londen 1980, 26.

47. McCarney, o.c., 32vv.

48. A. Cutler/P. Hindess/P. Hirst/A. Hussain, Marx's Capital and capitalism today, Londen 1977, vgl. P. Hirst, Economic classes and politics, in A. Hunt (red.), Class and class structure, Londen 1977, 125-154, hier 129vv.

49. Therborn wijst er overigens terecht op, dat, indien men over het ontstaan van ideologieën (oftewel sociale ideeën) ook Therborn hanteert een positief ideologiebegrip) spreekt, dit niet kan betekenen, dat men dit in dit verband het hele

- evolutieproces van primaten tot menselijke samenlevingen ter sprake brengt. Men moet uitgaan van het altijd al ook ideologisch geconstitueerde bestaan van de menselijke samenleving. Het onderzoek naar het ontstaan van sociale ideeën moet dan ook z.i. beginnen met te kijken naar de voorwaarden voor de reproductie en verandering van reeds bestaande ideologieën en naar de voorwaarden van de genese van nieuwe ideologieën uit reeds bestaande (Therborn, o.c., 43).
50. E. Laclau, *Politics and ideology in marxist theory*, London 1979 (oorspr. 1977), 97v.
  51. ib., 101v.
  52. Laclau beschouwt zichzelf als een kritisch leerling van Althusser. Ideologie wordt door hem primair gezien in het kader van de vraag naar de maatschappelijke en politieke functie ervan. De basis-functie van de ideologie in het algemeen is het interpellieren/constitueren van individuen tot subjecten. Individueen zijn slechts dragers van structuren. Zij worden door de aanspreking van de ideologie getransformeerd in subjecten. Dat wil zeggen, dat zij de verhouding tussen zichzelf en hun werkelijke bestaansvoorwaarden beleven als waren zij het autonome principe van determinatie van de verhouding (z. Laclau, o.c., 100v., voor wat betreft Althusser, neem ik de vrijheid te verwijzen naar mijn artikel: Louis Althusser relevant voor de theologie?, in *TvT* 21(1981)160-183, hier. 173vv.).
  53. Laclau, o.c., 160.
  54. Marx, *Grundrisse*, 29.
  55. ib., 31.
  56. Larraín, *Marxism*, 201.
  57. Therborn, o.c., 130v.
  58. Zie onder, 59vv.
  59. L. Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Frankfurt 1980 (oorspr. 1935).
  60. Zie voor het graduele verschil tussen het alledaagse denken en het denken van de leidende laag van een klasse: Gramsci, *Prison notebooks* (noot 43) 347, vgl. 419, zie voorts onder 62v.
  61. V. Lindström, *Motivforschung*, in: *RGG*<sup>3</sup> IV, 1159-1163.
  62. Vgl. Therborn, o.c., 39.
  63. Larraín, *Marxism*, 197vv.
  64. S. Hall, o.c. (noot 45).
  65. Z. boven, noot 16.
  66. Therborn, o.c., 72.
  67. Vgl. N. Abercrombie/S. Hill/B.S. Turner, *Determinacy and indeterminacy in the theory of ideology*, in *New Left Review* nr. 142 (nov.-dec. 1983) 55-66.
  68. Therborn, o.c., 54.
  69. M.M.W. Lemmen, *De godsdienstsociologie van Max Weber*, Nijmegen 1977, 56.
  70. ib., 56v.
  71. J.P. Verhoogt, *De wetenschapsopvatting en methodologie van Max Weber*, in: H.P.M. Goddijn (red.), *Max Weber Zijn leven, werk en betekenis*, Baarn, 1980, 56-81, hier: 67.
  72. Lemmen, o.c., 57.
  73. Verhoogt, o.c., 68.
  74. A. Giddens, *Capitalism and modern social theory an analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge etc. 1981 (oorspr. 1971), 142.
  75. *MEW* 4, 462.
  76. *MEW* 8, 123, 183vv., 198.
  77. Giddens, o.c., 36v.
  78. Het komt nogal eens voor, dat men denkt, dat het begrip 'productiewijze' in het marxisme hetzelfde is als het begrip 'basis' of als 'economische structuur'. Dat is niet zo. Een economische structuur is het kader van de productie. Dit kader wordt bepaald door de aard van de bezitsverhoudingen en in het marxisme betekent dat door de aard van de relatie tussen mensen en hun productiekrachten (zie voor dit laatstgenoemde begrip, dat zowel de productiemiddelen als de menselijke arbeidskracht omvat W.H. Shaw, *Marx's theory of history*, Londen etc. 1978, 10vv.). Een productiewijze is een manier van produceren. Marx gebruikt de term in drie



betekenenissen (voor het volgende. G A. Cohen, Karl Marx's theory of history A defence, Londen 1978, 79vv.). In de eerste plaats als de materiele wijze van produceren. De term duidt dan de manier aan, waarop mensen met de produktiekrachten werken, dus de verschillende soorten materiele processen, de vorm, die de specialisering en arbeidsverdeling tussen de mensen aanneemt. Zo beschouwd is het begrip identiek met de techniek van de produktie. Maar Marx gebruikt de term in de tweede plaats ook als aanduiding van de sociale eigenschappen van het produktieproces. Drie dimensies van produktie zijn dan relevant a) het doel van de produktie, globaal of produktie voor het gebruik - b.v. de traditionele vrije boer in de voor-kapitalistische periode - of produktie voor de ruil, b) de vorm waarin de meerwaarde zich manifesteert - b.v. in de klassieke, op slavernij gebaseerde produktiewijze het aandeel van het produkt van de slaaf, dat door de heer onteigend wordt, in de kapitalistische produktiewijze manifesteert de meerwaarde zich in een hoeveelheid ruilwaarde, c) de vorm van de uitbuiting, d.w.z. de soort middelen, waarmee de producent gedwongen wordt om meerwaarde te produceren - voor-kapitalistisch zijn dit niet-direct economische middelen als politieke macht, ondersteund door ideologie, in de kapitalistische produktiewijze nemen de middelen de vorm van de gelijkwaardige ruil aan, politiek-juridisch verankerd in het arbeidscontract. In de derde plaats gebruikt Marx de term zo, dat hij de materiele en sociale produktie combineert. 'Produktiewijze' duidt dan dus de manier aan, waarop mensen materiele zaken produceren en tegelijk de manier, waarop de kern van de daarop gebaseerde sociale verhoudingen voortgebracht en in stand gehouden wordt. 'Produktiewijze' duidt dan het systeem van materiele en sociale produktie aan (vgl. Shaw, o.c., 32). 'Produktiewijze' is een abstract begrip. Een produktiewijze bestaat niet als een onmiddellijk empirisch waarneembaar materieel en sociaal fenomeen. In uitgewerkte vorm zal het begrip bestaan uit een aantal algemene bepalingen, gebaseerd uit de concrete werkelijkheid en gecentreerd rond de verschillende soorten verhoudingen tussen producenten, niet-producenten en produktiekrachten. Een maatschappijformatie is dan de concrete historische plaats, waar altijd meer dan een produktiewijze gelocaliseerd kunnen worden. In een maatschappijformatie domineert veelal één produktiewijze, maar die dominantie zal in de regel bedreigd worden door hetzij traditionele, hetzij nieuwe produktiewijzen

79. MEW 3, 46.

80. Vgl. MEW 25, 892.

81. MEW 23, 184, vgl. 742.

82. Cohen, o.c. (noot 78), 150vv., N. Geras, Marx and human nature Refutation of a legend, Londen 1983, 87vv. en passim

83. Okonomisch-philosophische Manuskripte (1844), in: Ergänzungsband, dl.I, Marx-Engels-Werke, 465-588, hier 511vv.; vgl. Grundrisse, 366v.

84. 'De economische verhoudingen hebben eerst de massa van de bevolking in arbeiders veranderd. De macht van het kapitaal heeft voor deze massa een gemeenschappelijke situatie, gemeenschappelijke belangen geschapen. Zo is de massa ten overstaan van het kapitaal al een klasse, maar nog niet voor zichzelf. In de strijd ... komt de massa bij elkaar, constitueert ze zich als klasse voor zichzelf. De belangen, die ze verdedigt, worden klassebelangen' (MEW 4, 180v.).

85. R. Miliband, Marxism and politics, Oxford etc 1977, 35v.

86. De term 'praktijkabel' is ontleend aan G.H. ter Schegget, Kernwoorden bij Marx, Baarn 1977, 97.

87. Marx schrijft in een brief uit 1871 'Bijvoorbeeld de poging om in een afzonderlijke fabriek of ook in een afzonderlijke bedrijfstak door middel van werkstakingen etc de afzonderlijke kapitalisten een verkorting van de arbeidstijd af te dwingen, is een zuiver economische beweging, de beweging daarentegen om een acht-uren-etc.-wet af te dwingen, is een politieke (beweging), d.w.z. een beweging van de klasse, teneinde haar belangen in een algemene vorm gestalte te geven, in een vorm, die algemene, maatschappelijk dwingende kracht bezit' (MEW 33, 332vv.).

88. 'Op de moeilijke vraag, op welke wijze Marx dan aan de categorieën komt, met behulp waarvan de tendens in de concrete verschijnselen aangewezen wordt, kan ik hier niet ingaan, zie hiervoor D. Sayer, Marx's method Ideology, science and critique in 'Capital', Haskocks/Atlantic Highlands 1979, de hoofdstukken 4, 5 en 6.

89. Grundrisse, 27 (vert. ontleend aan Te Elfder Ure, nr.17, 512).
90. MEW 4, 463.
91. I Fetscher (red.), Grundbegriffe des Marxismus Eine lexikalische Einführung, Hamburg 1976, 64.
92. MEW 4, 472, vgl. 4, 462vv. en (Engels) 44v, 47v, 55v.
93. MEW 23, 760v.
94. MEW 23, 765.
95. MEW 23, 789v (vertaling ontleend aan I. Lipschits. Karl Marx, Het Kapitaal, Haarlem 1980<sup>11</sup>, 594v.), vgl. ook. Kolakowski, Main currents, dl. I, 348.
96. MEW 28, 508.
97. MEW 3,5.
98. MEW 19, 107vv. (Marx' aandeel in de discussie is in 1886 in het Russisch en een jaar later in het Duits gepubliceerd).
99. MEW 19, 112.
100. b.v. MEW 3, 27, 13, 8, 19, 112, 26,I, 256.
101. MEW 8, 198vv.
102. R. Fleischer, Marxismus und Geschichte, Frankfurt 1977<sup>6</sup> (oorspr. 1969), P. Frostin, Materialismus, Ideologie, Religion Die materialistische Religionskritik bei Karl Marx, Munchen 1978.
103. Fleischer, o.c., 139.
104. ib., 140.
105. Frostin, o.c., 68.
106. Fleischer, o.c., 140.
107. Frostin, o.c., 86.
108. ib., 92.
109. ib., 75vv.
110. Fleischer, o.c., 142v.
111. Die ambiguïteit uit zich soms tot in de afzonderlijke uitspraken en gedachten van Marx. Een voorbeeld is de gedachte van de jonge Marx, dat de Duitse toestanden onder het niveau van de geschiedenis staan (MEW 1, 380). Uit het verband blijkt, dat hier twee zaken tegelijk worden aangeduid. Enerzijds, dat de bourgeoisie zich nog niet politiek geconstitueerd heeft, omdat ze nog verweven is met feodale ordening van de maatschappij. Terwijl toch het proletariaat in zijn antagonistische verhouding tot de bourgeoisie al in opkomst is (en bourgeoisie en proletariaat zijn a.h.w. de twee noodzakelijke componenten van het ene proces). Anderzijds verwacht Marx toch, dat de Duitse geschiedenis in versneld tempo de stadia van de volledige burgerlijke revolutie zal doorlopen (vgl MEW 4, 493). De 'geschiedenis' zal a.h.w. de oneffenheden van de concrete geschiedenis alsnog glad strijken. Marx en vele marxisten na hem lijken verlegen te zijn met de omstandigheid, dat klassen niet de door de geschiedenis voorgeschreven rol vervullen. Dat blijkt bijvoorbeeld ook uit Engels' serie artikelen over de revolutie en contrarevolutie in Duitsland in de jaren 1848/49 (de artikelen werden overigens onder de naam van Marx in de 'New York Daily Tribune' gepubliceerd). Ten aanzien van de politieke rol van de bourgeoisie is Engels' klacht telkens weer, dat zij gefaald heeft om haar historische rol te vervullen, dat wil zeggen, dat zij niet de kans aangegrepen heeft om alle feodale toestanden uit de weg te ruimen (MEW 8, 39vv, 72vv.). De wijze, waarop over de bourgeoisie en de kleinburgerij gesproken wordt, is sterk moreel verraad, zwakte, halfheid, inconsequentie, lauheid etc. De klassen worden toegesproken alsof het handelende en verantwoordelijke individuen zijn. Dat is duidelijk in tegenspraak met het marxistisch inzicht, dat klassen niet als individuen beschouwd en beoordeeld mogen worden (G. Therborn, Problems of class analysis, in B. Matthews A hundred years on, Londen 1983, 161-198, hier 190. Nu zou dit nog op rekening geschreven kunnen worden van Engels' emoties en teleurstelling na het débâcle van 1848/49. Maar marxisten, die wat meer afstand hebben kunnen nemen, hanteren dezelfde toon, b.v. G. Lukacs, Die Zerstörung der Vernunft, Darmstadt/Neuwied 1962 (oorspr. 1954), 40vv, J. Kuczynski, Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus, dl. I Darstellung der Lage der Arbeiter in Deutschland von 1789 bis 1849, Berlin 1961, 199v., J. Streisand, Deutsche Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart Eine marxistische Einführung, Keulen 1981, 176vv.

112. boven, 48, onder, 61v.
113. N. Poulantzas, Pouvoir politique et classes sociales, Parijs 1978 (oorspr. 1968), dl. I, 60v.
114. ib., 61v.
115. ib., 66.
116. S. Stuurman, Kapitalisme en burgerlijke staat. Een inleiding in de marxistische politieke theorie, Amsterdam 1978, 149.
117. De inleiding van dit werk is in het Nederlands vertaald: N. Poulantzas, Kapitalisme en burgerlijke staat, Nijmegen 1976.
118. ib., 16vv.
119. S. Hall, Marx's theory of classes, in: A. Hunt (red.), Class and class structure, Londen 1977, 15-60, hier. 42vv.
120. Therborn, Problems, in: Matthews, o.c., 172.
121. E. P. Thompson, The making of the English working class, Harmondsworth 1982<sup>12</sup> (oorspr. 1963), 939.
122. ib., 8v.
123. ib., 10v.
124. A. Giddens, New rules of sociological method, Londen 1976, id., Central problems in social theory. Action, structure and contradiction in social analysis, Londen/Basingstoke 1983<sup>2</sup> (1979<sup>1</sup>), id., Profiles and critiques in social theory, Londen/Basingstoke 1982.
125. id., Profiles 5, 197.
126. id., New rules, 23vv., 51vv.
127. id., Central problems, 50v. Een theorie als die van Althusser leidt aan blindheid voor het alledaagse feit, dat alle sociale actoren een praktisch en discursief begrip hebben van de voorwaarden van hun handelen. De reproductie van de maatschappij geschiedt in deze theorie geheel 'behind the backs' van diegenen die de reproductie tot stand brengen (ib., 112, vgl. 52, 255).
128. id., Profiles, 9v., 15v.; id., Central problems, 248vv.
129. id., Central problems, passim.
130. Giddens wijst in de context van de moderne sociale theorie feitelijk de opdrachten aan, die Marx wel geformuleerd, maar niet uitgevoerd heeft. Ik denk hier aan de bekende zinsnede aan het begin van 'De achttiende Brumaire': 'De mensen maken hun eigen geschiedenis, maar zij maken die niet uit vrije wil, maar onder direct aangetroffen en overgeleverde omstandigheden' (MCW 8, 115) Giddens schrijft: 'Het veld van de menselijke handelingsvrijheid is duidelijk begrensd. Mensen produceren de maatschappij, maar zij doen dit als historisch gesitueerde actoren, niet onder zelfgekozen voorwaarden' (New rules, 160). De sociale theorie nu, moet begrippen ontwikkelen met behulp waarvan zowel de produktie van de maatschappij als intentioneel handelen van mensen, als ook de produktie van het menselijk handelen door de maatschappij gedacht kan worden.
131. Giddens, Central problems, 59vv., id., Profiles 9, 20v, 32vv.
132. id., Central problems, 60.
133. ib., 18.
134. id., New rules, 127.
135. id., Profiles, 35.
136. ib., 9.
137. id., Central problems, 65.
138. id., New rules, 173.
139. ib., 120.
140. id., The class structure of the advanced societies, Londen 1978 (oorspr. 1973), 78, vgl. voor Weber J.L. Ellemers, Max Weber en de hedendaagse sociologie, in H.P.M. Goddijn (red.), Max Weber Zijn leven, werk en betekenis, Baarn 1980, 279-303, hier. 281.
141. Giddens, Capitalism and modern social theory an analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber, Cambridge etc. 1981 (oorspr. 1971), 163.
142. id., The class structure, 102.
143. ib., 42vv., 31, 101.
144. ib., 107.
145. voor het volgende ib., 107vv.

146. Vgl. ib., 108.
147. ib., 108.
148. ib., 110.
149. Boven, 57.
150. Giddens, Central Problems, 73.
151. id., The class structure, 111, 112, 114.
152. G. Rudé, Ideology and popular protest, New York 1980. In deze verzameling van historische case-studies, voorafgegaan door twee theoretische hoofdstukken, keert Rudé zich tegen de in het marxisme vigerende opvatting als zou de these van de heersende ideologie universeel geldig zijn. Die these houdt, zoals bekend zal zijn, in, dat in elke maatschappijformatie slechts één ideeenstelsel heersend is, nl. dat van de heersende klasse. De klassieke bewijspplaats komt uit 'De duitse ideologie': 'De gedachten van de heersende klasse zijn in elke epoche de heersende gedachten, dat wil zeggen, dat de klasse, welke de heersende materiele macht van de maatschappij, tegelijkertijd haar heersende intellectuele macht. De klasse, die de middelen voor de materiele produktie tot haar beschikking heeft, beschikt daarmee tegelijkertijd over de middelen voor de intellectuele produktie, zodat daarmee tegelijk in het algemeen de gedachten van hen, die geen middelen voor de intellectuele produktie hebben, aan haar onderworpen zijn' (MEW 3, 46). De gedachte van de universele geldigheid van de these van de heersende ideologie heeft bijgedragen tot de neiging van marxisten om het denken van de lagere, niet-proletarische klassen en van de middenklassen te verwaarlozen (Rudé, o.c., 23v.). Rudé onderstreept daar tegenover de eigen ideale identiteit van deze (bij hem. voor-kapitalistische) klassen. Rudé's opvatting wordt op dit punt bevestigd door het werk van Abercrombie en Turner. Zij tonen aan, dat bij Marx naast de these van de heersende ideologie ook de suggestie aanwezig is, dat (ook in het kapitalisme) verschillende klassen er specifieke klassegebonden ideeën op na kunnen houden, en voorts betogen zij, dat het belang van de zgn. dominante ideologie voor de coherentie en de instandhouding van een bepaalde maatschappelijke ordening in het moderne westerse marxisme sterk overdreven wordt. In het algemeen is ideologie (klassegebonden ideeën) van belang voor de coherentie van een heersende klasse zelf - een klasse, die primair op economisch en politiek terrein haar positie consolideert -, niet zozeer voor de coherentie van de maatschappij als geheel (N. Abercrombie/B.S. Turner, The dominant ideology thesis, in British Journal of Sociology 29(1978)149-170, herdrukt in A. Giddens/D. Held, Classes, power and conflict Classical and contemporary debates, Londen/Basingstoke 1982, 396-414, voorts. N. Abercrombie/S. Hill/B.S. Turner, The dominant ideology thesis, Londen etc. 1980).
153. Rudé baseert zich hier op Gramsci, die de ideeën van het alledaagse denken als een uit fragmenten bestaand geheel ziet, waarin zowel ideeën uit het stenen tijdperk als principes van geavanceerde wetenschappelijke kennis, en vooroordelen uit alle fasen van de historie alsmede intuïties van een toekomstige filosofie verenigd zijn (Gramsci, Prison notebooks ((noot 43)), 324).
154. Rudé, o.c., 10, 30vv.
155. Giddens merkt op, dat de tendens tot klassenstructurering bevorderd wordt, indien de klassenstructuur, mede tot stand gekomen door sociaal-economische factoren, samenvalt met evaluatieve maatschappelijke categorieën, gebaseerd op bijvoorbeeld etnische of culturele verschillen (Giddens, The class structure, 112).
156. Dit fascinerend boekje heeft een opmerkelijke geschiedenis. Gepubliceerd in Bazel 1935 door een Poolse arts van joodse origine, gespecialiseerd in de bacteriologie en immunologie, had het in alle opzichten de tijd tegen. Niet in de laatste plaats door de radicaliteit en de eenvoud van de stellingname van de auteur. Flecks interesse in dit boek is primair gericht op de kentheorie. Zijn hypothesen op dit gebied lopen vooruit op de inzichten, die Kuhn 30 jaar later naar voren bracht en waarvan velen dachten, dat ze volstrekt nieuw en revolutionair waren. Flecks hypothesen zijn verfrissend externalistisch, maar schoten mede daarom in het toenmalige positivistische klimaat geen wortel (een historisch-materialistische verklaring, waarom Fleck in de jaren dertig niet en Kuhn later wel in de mode kwam, verschaft de Oostduitse auteur D. Wittich, Eine auf-

schlussreiche Quelle für das Verständnis der gesellschaftlichen Rolle des Denkens von Thomas S. Kuhn, in Deutsche Zeitschrift für Philosophie 26(1978-1)105-113). Het boekje werd nagenoeg vergeten. Kuhn refereert er dan in het voorwoord van zijn 'The structure of scientific revolutions' even aan 'Flecks essay loopt op veel van mijn denkbeelden vooruit' (Chicago 1962, IX). Maar pas in de jaren '70 wordt Fleck echt herontdekt (zie hiervoor o.a. de engelse vertaling - 'Genesis and development of a scientific fact', Chicago/Londen 1979 - met een 'Foreword' van Kuhn en een 'Preface' van T.J. Trenn, voorts de inleiding van L. Schafer/T. Schnelle op de hier gebruikte Duitse heruitgave, in het Nederlands zijn verder te noemen. G. de Vries, De besmettelijkheid van intellectueel contact, in Kennis en methode 5(1981/2)156-164 en H. Harbers, Het talentenproject Een sociologische case study naar kennisproductie in de sociale wetenschappen, in Kennis en methode 6(1982)290-312).

157. Fleck, o.c., 135.

158. ib., 135v.

159. ib., 70.

160. ib., 54, 59.

161. Voor het volgende: Wittich, o.c. (noot 159), 106.

162. Fleck, o.c., 32.

163. ib., 31.

164. Fleck citeert Gumprowicz (1905): 'De grootste vergissing van de individualistische psychologie is de veronderstelling, dat de mens denkt. ... De bron van zijn denken ligt echter niet in hem, maar in de sociale wereld, waarin hij leeft, in de sociale atmosfeer, waarin hij ademt, en hij kan niet anders denken dan zoals het noodzakelijkerwijs voortkomt uit de in zijn geest zich concentrerende invloeden van de hem omgevende sociale wereld' (ib., 63v.). Fleck wil overigens niet suggereren, dat het individu als factor in het kennen helemaal uit het gezicht verdwijnt. Men moet zich, aldus Fleck, een ietwat triviale vergelijking permitteren: het individu is vergelijkbaar met de afzonderlijke voetballer, het denkcollectief met het op samenspielen gedisciplineerde voetbalelftal en het kennen met het spelverloop. Indien men nu dit spelverloop alleen vanuit het standpunt van de afzonderlijke trappen zou bekijken, zou men de hele zin van het spel uit het oog verloren hebben (ib., 62).

165. ib., 54.

166. ib., 14vv.

167. Harbers, o.c. (noot 159), 300.

168. Fleck, o.c., 85, 11, 130, 187.

169. ib., 35vv.

170. ib., 138vv.

171. ib., 139.

172. ib., 58.

173. P. Burke, Sociology and history, Londen etc. 1980, 35, 62.

# III. KLASSENSTRUCTURERING IN DUITSLAND IN DE EERSTE HELFT VAN DE NEGENTIENDE EEUW

1. G. Mann, Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1979<sup>14</sup> (1958<sup>1</sup>), 56, vgl. L. Bergeron/F. Furet/R. Koselleck, Das Zeitalter der europäischen Revolution 1780-1848, Frankfurt a. M. 1969, 105vv

2. Op de betekenis van de term 'halffeodaal' wordt hieronder ingegaan: 77.

3. MEW 4, 43.

4. H. Moller, Epoche - sozialgeschichtlicher Abriss; in H.A. Glaser, Deutsche Literatur Fine Sozialgeschichte, dl. 5 Zwischen Revolution und Restauration-Klassik, Romantik 1786-1815, Reinbek bei Hamburg 1980, 14-29, hier 16.

5. R. Koselleck, Staat und Gesellschaft in Preussen 1815-1848, in W. Conze (red.), Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz 1962, Stuttgart 1970<sup>2</sup> (1962<sup>1</sup>), 79-112, hier 100.

6. J. Kuczynski, Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus, dl. 1 Darstellung der Lage der Arbeiter von 1789 bis 1849, Berlin (DDR) 1961, 142.

7. Cijfers ontleend aan F.W. Henning Die Industrialisierung in Deutschland 1800

- bis 1914, Paderborn etc. 1979<sup>5</sup> (1973<sup>1</sup>), 17-22.
8. K. Borchardt, Wirtschaftliches Wachstum und Wechselagen 1800-1914, in: H. Aubin/W. Zorn (red.), Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Stuttgart 1976, dl. 2: Das 19. und 20. Jahrhundert, 198-275, hier 215.
  9. H. Moller (noot 4), o.c., 18.
  10. W. Fischer, Bergbau, Industrie und Handwerk, in: Aubin/Zorn, o.c., 527-562, hier 528.
  11. Zelfs in de grootste Duitse steden bevonden zich bij de huizen groentetuinen en boomgaarden. En op het platteland werd een deel van de nijverheidsproductie door de boeren zelf gedaan (als b.v. spinnen en weven, houtbouw en houtbewerking en zelfs metaalbewerking). Aldus F. Lutge, Deutsche Sozial- und Wirtschaftsgeschichte: Ein Überblick, Berlin etc. 1960<sup>2</sup>, 308v.
  12. De term is afkomstig van de conservatieve negentiende-eeuwse cultuur- en sociaal-historicus W.H. Riehl ('Die Familie', 1855<sup>1</sup>). Zie voor het volgende. O. Brunner, Das 'ganze Haus' und die alteuropäische Ökonomie, in: dez., Neue Wege der Verfassung- und Sozialgeschichte, Göttingen 1968<sup>2</sup>, 103vv.
  13. K. Borchardt, The industrial revolution in Germany 1700-1914, in: C.M. Cipolla (red.), The Fontana economic history of Europe, dl. 4(1): The emergence of industrial societies, Glasgow 1978<sup>5</sup> (1973<sup>1</sup>), 76-160, hier 89.
  14. G. Franz, Landwirtschaft 1800-1850, in: Aubin/Zorn, o.c., 276-320, hier: 294.
  15. Henning, o.c., 58v., voor Baden. H. Locher, Die wirtschaftliche und soziale Lage in Baden am Vorabend der Revolution von 1848, Freiburg i. Br. 1950 (diss. typscript), 5v. Het verschil in bedrijfsgrootte tussen de gebieden met 'Realteilung' en 'Geschlossene Vererbung' is tot in de twintigste eeuw duidelijk. Engelsing vermeldt, dat in 1937 personen, die meer dan 100 ha. land in eigendom hadden, in Zuid-Duitsland slechts 6% van het totale particuliere grondbezit bezaten. In andere gebieden van Duitsland lag dit percentage veel hoger. Tussen Elbe en Oder bijvoorbeeld 30% en ten Oosten van de Oder 39%, R. Engelsing, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Deutschlands, Göttingen 1976<sup>2</sup> (1973<sup>1</sup>), 111.
  16. Zie voor dit begrip MEW 23, 163vv.
  17. H. Mottek, Wirtschaftsgeschichte Deutschlands. Ein Grundriss, Berlin (DDR) 1978, 75v.
  18. K.H. Kaufhold, Handwerk und Industrie 1800-1850, in: Aubin/Zorn, o.c., 276-320, hier 354.
  19. W. Conze, Sozialgeschichte 1800-1850, in: Aubin/Zorn, o.c. 426-494, hier: 437. Fischer becijfert voor Baden in 1843/44 een percentage van 4,9%, W. Fischer, Wirtschaft und Gesellschaft im Zeitalter der Industrialisierung, Göttingen 1972, 297.
  20. Voor het volgende; Kaufhold, o.c., 339v.
  21. Voor het begrip 'Gewerbefreiheit', onder. 80v.
  22. W. Fischer, o.c., 323, Borchardt, in: Cipolla (red.), o.c., 101.
  23. D. Saalfeld, Handwerkseinkommen in Deutschland vom ausgehenden 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Bewertung von Handwerkerlöhnen in der Übergangsperiode zum industriellen Zeitalter, in: W. Abel (red.), Handwerker-geschichte in neuer Sicht, Göttingen 1978, 65-120, hier: 88v., 113v, J. Kuczynski, o.c., 251vv.
  24. Borchardt, in: Cipolla (red.), o.c., 105, Voorts H. Bechtel, Wirtschafts- und Sozialgeschichte Deutschlands Wirtschaftsstile und Lebensformen von der Vorzeit bis zur Gegenwart, München 1967, 313vv.
  25. Henning, o.c., 97, 172, 177v.
  26. Cijfers Borchardt, in: Cipolla (red.), o.c., 107.
  27. Kuczynski, o.c., 160, 162vv.
  28. J. Kocka, Stand - Klasse - Organisation: Strukturen sozialer Ungleichheit in Deutschland vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert im Aufriss, in: H.U. Wehler (red.), Klassen in der europäischen Sozialgeschichte, Göttingen 1979, 137-165, hier 138.
  29. Vgl. hfdst. II, noot 78.
  30. K.H. Kaufhold, Wirtschaft und Gesellschaft in Deutschland seit der Industrialisierung (1800-1963), in: A. Rauscher (red.), Der soziale und politische Katholi-

- zismus Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1963, München/Wenen 1982, dl. 2, 9-51, hier 11.
31. Kocka, o.c., 140
  32. I. Mieck, Zielsetzungen und Ertrag der preussischen Reformen, in: M. Schlenke (red.), Preussen Beiträge zu einer politischen Kultur, Reinbek bei Hamburg 1981, 181-196, hier 184vv.
  33. H. Mottek, o.c., 18, J. Streisand, Deutsche Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart Eine marxistische Einführung, 1981<sup>4</sup>, 112v. Z. voor de invloed van het 'Smithianismus' op de bureaucratie en de reactie daarop van de conservatieve krachten A. Langner, Zur konservativen Position in der politisch-ökonomischen Entwicklung Deutschlands vor 1848, in: dez. (red.), Katholizismus, Konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850, München etc. 1975, 11-73, hier 33vv.
  34. Mottek, o.c., 32, Lutge, o.c., 316.
  35. T. Hamerow, Restauration, revolution, reaction Economics and politics in Germany 1815-1871, Princeton 1958, 232v.
  36. Borchardt, in: Cipolla (red.), o.c., 97, voor Baden Locher, o.c., 16vv.
  - 36a. C. Dipper, Die Bauernbefreiung in Deutschland 1790-1850, Stuttgart 1980, 47.
  37. Mottek, o.c., 45vv., Lutge, o.c., 324v., Henning, o.c., 48vv., Hamerow, o.c., 47vv., Bechtel, o.c., 331v., Engelsing, o.c., 109vv.
  38. W.I. Lenin, Die Agrarfrage in Russland am Ausgang des 19. Jahrhunderts, in: Werke, Bd. 15, Berlin (DDR) 1962, 131v.
  39. Voor Baden Locher, o.c., 31.
  40. Fischer (noot 19), o.c., 297vv.
  41. Henning, o.c., 60.
  42. 1b., Lutge, o.c., 330v.
  43. Lutge, o.c., 332, z. voor een schitterende analyse van het verzet van de handwerklieden. H. Peeters, Burgers en modernisering Historisch-sociologisch onderzoek naar burgerlijke groeperingen in het moderniseringsproces van de Duitse Bond 1810-1870, Nijmegen (diss.) 1984, 160vv., vgl. ook onder, 445v.
  44. Lutge, o.c., 316.
  45. Waarbij dan bedacht moet worden, dat deze gedachte in Duitsland op een specifieke manier ontwikkeld werd. De liberale hervormers van de verschillende staatsbureaucratieën gingen er van uit, dat de liberale vrijheden verenigbaar waren met een sterk en autoritair staatsgezag. De idee van de liberale vrijheid, ook de idee van het vrije recht van allen om privé-eigendom te verwerven, kan alleen verwerkelijk worden binnen de grenzen van de *raison d'état* (L. Krieger, *The German idea of freedom History of a political tradition*, Chicago/Londen 1972 (oorspr. 1957), 139vv., 146vv.). Symptomatisch in dit opzicht is Hegels rechtsfilosofie. Hegels fundamentele gezichtspunt is, dat vrijheid - het vermogen van mensen om zelf-bewust een werkelijkheid te scheppen in overeenstemming met hun ideeën - alleen binnen de natie gerealiseerd kan worden. En die natie wordt juist door de staat tot een totaliteit georganiseerd (Krieger, o.c., 125vv., 132v.). De staat is in de praktijk de garantie voor het vrije economisch handelen van zijn burgers (wat dus niet betekent, dat Hegel het belang van de staat als zodanig boven dat van de individuen wil stellen, zie hieronder). De basis voor dat economisch handelen bespreekt Hegel in het eerste deel van zijn rechtsfilosofie, dat over het abstracte recht handelt. Dit recht wordt door Hegel abstract genoemd, omdat hij daar de afzonderlijke wil van het menselijke subject bespreekt onder afzien van de integratie van het subject in grote verbanden van publieke moraal, familie, burgerlijke maatschappij en staat (het gaat hier dus om G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, ik gebruik hier de editie o. red. v. E. Moldenhauer/K.M. Michel, G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt 1969-71, Bd.7). Volgens Hegel nu is de mens als abstract, zeg maar natuurlijk wezen, alleen 'an sich', potentieel een vrij wezen (z. voor het volgende: J. Ritter, *Person und Eigentum*. Zu Hegels 'Grundlinien der Philosophie des Rechts' par. 34 - par. 81, in: I. Fetscher (red.), *Marxismusstudien IV*, Tübingen 1962, 196-218, hier 200vv.). De mens kan pas beginnen zijn vrijheid te actualiseren, wanneer hij zich bevrijdt van de

natuurlijke toestand en de natuur tot 'Sache' maakt (Ritter, o.c., 209; Grundlinien, par. 43, 57). En onder dit laatste verstaat Hegel de natuur in privé-eigendom omzetten. De mens zet pas de eerste stappen op weg naar zijn vrijheid, indien hij zichzelf zaken toeëigent, die onmiddellijk van hem te onderscheiden en scheidbaar zijn en dat betekent volgens Hegel, dat de mens zich eigendom verschafft. Het motief, waardoor Hegel hier gedreven wordt, is, dat hij wil vermijden dat personen zelf als zaken, als verhandelbare dingen beschouwd worden. Juist daarom poneert hij, dat de enkele mens, die altijd ook een natuurlijk wezen is, a.h.w. een deel van zijn natuurlijkheid in privé-eigendom veruiterlijkt, teneinde zo een absoluut recht te verkrijgen over datgene wat buiten hem staat. Eigendom interesseert Hegel niet, omdat het een behoefte bevredigt (par. 41), maar omdat eigendom een sfeer aanwijst, waarover mensen beschikkingsmacht hebben (par. 45). Alleen zo wordt volgens Hegel voorkomen, dat mensen elkaar als middelen, als dingen gaan behandelen. Hegel meent, dat de vrije beschikking over eigendom een voorwaarde is voor de vrijheid van de persoon in de grotere maatschappelijke verbanden (vgl. ook: M. Baum/K.R. Reist, Recht - Politik - Geschichte, in: O. Pöggeler (red.), Hegel, Freiburg/München 1977, 106-126, hier: 117). De burgerlijke maatschappij als het strijdperk van individuele privé-belangen (Grundlinien, par. 289) wordt zo in zichzelf begrensd tot de verhouding van personen, die door uiterlijk eigendom bemiddeld is (Ritter, o.c., 215). Precies tegenovergesteld aan Marx, meent Hegel, dat de mens zich door verkoop van arbeidskracht juist niet als 'Sache' 'verdinglijkt'. In de verhouding van ondernemer en arbeider houdt elk de boven de maatschappij en boven de 'Sachwelt' uitgaande vrijheid (Ritter, o.c., 216v.). En daardoor functioneert de burgerlijke maatschappij volgens Hegel optimaal.

Men mag er, denk ik, op vertrouwen, dat Hegels standpunt in deze globaal overeenkomt met de denkbeelden, die onder de gematigd liberale fractie van de Pruisische bureaucratie leven. Dat is de groep, die na de moord op Kotzebue en de aanvang van de reactie (de Karlsbader besluiten) in 1819 weliswaar in het staatsapparaat definitief het onderspit had gedelfd, maar natuurlijk niet eensklaps verdwenen was. Voor de 'Hegel-Forschung' is het al lang duidelijk, dat Hegel niet, zoals het vooroordeel wil, de Pruisische staatsorde in zijn geheel copieert en legitimeert (z. de lit. hierover bij: A. Peperzak, Filosofie en politiek: Een commentaar op het voorwoord van Hegels rechtsfilosofie, Baarn 1981, 57, 133v. noot 27; z. ook: C. Taylor, Hegel, Cambridge 1977, 422vv., 452vv.). Weliswaar wijst Hegels pretentie om de essentie, dat is de redelijke kern van het bestaande recht te onthullen, wel in de richting van het vooroordeel, maar die pretentie moet toch primair gezien worden in de context van Hegels bestrijding van het 'reine Sollen' in zaken van politiek en staat (concreet: de Duits-nationalistische romantici van de 'Burschenschaften' en de restauratieve staatsleer van b.v. v. Haller; vgl. Peperzak, o.c., 20vv., 72vv.). Maar impliciet is er in de rechtsfilosofie duidelijke kritiek op de bestaande Pruisische staat. Peperzak haalt Rosenkranz aan, die er in 1858 op wijst, dat Hegel de noodzakelijkheid van de constitutionele monarchie, van volks- (eigenlijk: standen-)vertegenwoordiging, van de gelijkheid van alle burgers voor de wet, van publieke rechtspleging, van juryrechtspraak en van vrijheid van publieke meningsuiting leerde, allemaal zaken, die in Pruisen niet voorkwamen (Peperzak, o.c., 133v.). Voorts: de gedachte, dat staat en politiek op de rede gefundeerd moeten zijn, is er al een kritiek op de praktijk van de machtsstaat. En de essentie van Hegels argumentatie tegen een reactionaire staatsopvatting is, dat niet de staat zelf, maar het belang van het individu het hoogste doel van staat en politiek moet zijn (Grundlinien, par. 258). En tenslotte: Hegel vindt, dat de staat de garantie voor de vrijheid van zijn burgers is, maar ook onderschrijft hij de liberale gedachte, dat de vrije wil van de individuele persoon het principe van recht, moraliteit en zedelijkheid (dit laatste slaat op het samenleven binnen familiale, maatschappelijke en staatkundige verbanden) dient te zijn (Grundlinien, par. 4vv.; Ritter, o.c., 200vv.). Deze laatste opmerkingen betekenen natuurlijk niet, dat Hegel een politiek-liberaal denker is. De bestaande Pruisische staat is naar haar kern re-



- delijk (Peperzak, o.c., 106). Dat betekent niet de verheerlijking van de bestaande staat, impliciete, alleen voor filosofen herkenbare kritiek op de staatswerkelijkheid is zelfs mogelijk. Maar het betekent kennelijk voor Hegel wel, dat de bestaande staat voor het menselijk subject de uitwendige verhouding is, die het meest optimaal de objectivatie van zijn vrije wil is. En voor Hegel betekent dat, dat de bestaande staat de individuele mens zijn vrijheid verleent (par. 260, par. 145). Men ziet het de wegen van de dialectiek zijn moeilijk, om niet te zeggen duister. Maar hopelijk is toch het paradoxale gegeven wat duidelijker geworden, dat Hegel en een autoritair staatsgezag en bepaalde liberale ideeën in een systeem wenst te verbinden.
46. Henning, o.c., 114vv., Engelsing, o.c., 155vv. Vgl. voor het begin van de industrialisering in Duitsland ook A. Brusatti, Wirtschafts- und Sozialgeschichte des industriellen Zeitalters, Graz etc. 1979<sup>3</sup> 95 vv.
  47. Kuczynski I, o.c., 142.
  48. Mottek, o.c., 128vv.
  49. Borchardt, in Cipolla (red.), o.c., 108.
  50. Zie voor de invloed van de industrialisering op het traditionele ambacht, onder, par. 20.
  51. Kuczynski, o.c., 158.
  52. ib., 189vv.
  53. Boven, 54v.
  54. C. Dipper, Die Bauernbefreiung in Deutschland 1790 - 1850, Stuttgart 1980, 44.
  55. Kuczynski, o.c., 180.
  56. Dipper, o.c., 104.
  57. Bijvoorbeeld speciale heffingen op boerderijen, die op adellijke domeinen lagen en heffingen op bijzondere bedrijven als schapenfokkerijen en bierbrouwerijen, Fischer (noot 19), o.c., 102.
  58. ib., 101.
  59. W. Conze, Das Spannungsfeld von Staat und Gesellschaft im Vormarz, in: dez. (red.), Staat und Gesellschaft im deutschen Vormarz 1815 - 1848, Stuttgart 1970<sup>2</sup> (1967<sup>1</sup>), 226.
  60. F. Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Freiburg 1933, Bd. II, 72.
  61. ib., 141.
  62. Conze, Spannungsfeld, 226vv., z. ook L. Gall, Der Liberalismus als regierende Partei: Das Grossherzogtum Baden zwischen Restauration und Reichsgründung, Wiesbaden 1968, 19vv.
  63. L. Bergeron/F. Furet/R. Koselleck, Das Zeitalter der europäischen Revolution. 1780 - 1848, Frankfurt a. M. 1969, 258.
  64. Dipper, o.c., 102.
  65. Conze, in Aubin/Zorn, o.c., 461v.; P.N. Stearns, European Society in upheaval Social history since 1750, New York/Londen 1975, 96v.
  66. H. Gollwitzer, Die Standesherrn Die politische und gesellschaftliche Stellung der Mediatisierten 1815 - 1918, Stuttgart 1957, 208.
  67. Zie voor dit begrip boven, 49vv., 76v.
  68. Zie ook H.W. von der Dunk, Konservatismus, Bussum 1976, 13. Het gaat om K. Mannheim, Das konservative Denken Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland, in Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 57(1927)1, 68-142, 2, 470-495, herdr. in K. Mannheim, Wissenssoziologie Auswahl aus dem Werk (inl. en red. K.H. Wolff), Neuwied a. R./Berlijn 1970<sup>2</sup>, 408-508. Ik maak gebruik van de laatstgenoemde uitgave
  69. Mannheim, o.c., 416, vgl. 412.
  70. ib., 424.
  71. ib., 418vv.
  72. Vgl. A. Langner, Zur konservativen Position in der politisch-ökonomischen Entwicklung Deutschlands vor 1848, in: Dez. (red.), Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850, München etc. 1975, 11-73, hier 52vv.
  73. T. Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800 - 1866 Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, 148.
  74. Langner, o.c., 66v.

75. M. Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, München 1977, 154vv.
76. ib., 155.
77. ib., 148, 150. Het conservatisme accepteert dan ook niet de voor ons vanzelfsprekende gedachte van de vrije beschikking over privé-eigendom. Tussen personen en zaken bestaat geen absolute scheiding. Zaken zijn a.h.w. manifestaties van personen en hebben daarom een persoonlijk karakter. Van alles, waarover de mens op deze aarde de beschikking kan hebben, heeft hij slechts het vruchtgebruik. De achterliggende gedachte is, dat de dingen gemeenschappelijk bezit zijn van alle verleden en komende generaties en dat het individu zijn eigendom ontvangen heeft van de ervaringen, de arbeid, de wijsheid en de voorzorg van de vorige generaties. Die dingen zelf moeten ongeschonden, zonder omgezet te zijn in kwantitatieve waarde (geld), aan de komende generatie overgeleverd worden. E. Klein, *Die Auseinandersetzung Adam Müllers mit der wirtschaftstheoretischen und wirtschaftspolitischen Auffassung seiner Zeit*, in A. Langner (red.), o.c., 99-122, hier: 103v., V. Stanslowski, *Natur und Staat Zur politischen Theorie der deutschen Romantik*, Opladen 1979, 124vv.
78. Greiffenhagen, o.c., 142vv.
79. von der Dunk, o.c., 28. Dit behoeft niet te betekenen, dat de conservatief per se het herstel van de oude situatie (z. ook de volgende noot) wenst. Datgene, waarnaar de negentiende-eeuwse Duitse conservatief verlangt, is een staatkundig en maatschappelijk stelsel, dat ingesteld is door goddelijke beschikking en gefundeerd is op tijdloze wetten en dat niet onderhevig is aan de voortdurend veranderende politieke overtuigingen, z. E.R. Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Bd. II *Der Kampf um Einheit und Freiheit 1830 bis 1850*, Stuttgart etc. 1975 (oorspr. 1960), 326.
80. Ik herinner er nog even aan, dat het hier om een aanduiding van de conservatieve oeridee gaat. Een oeridee formuleert, zoals ik uiteengezet heb, de problematiek van een klasse, waarvan in de werkelijkheid meerdere uitwerkingen mogelijk zijn. Epstein onderscheidt in het einde achttiende eeuw ontstane Duitse conservatisme dan weer drie ideaaltypische soorten 1) Het status-quo conservatisme, dat tevreden is met de huidige, historisch gegroeide verhoudingen. Dit conservatisme is niet wezenlijk geïnteresseerd in de bestudering van de geschiedenis. Het wil fantasieloos de bestaande sociale verhoudingen en de hoge sociale posities handhaven, die de dragers van dit conservatisme meestal bezetten. 2) Het hervormingsconservatisme, dat gematigd-dynamisch denkt en dat de noodzaak inziet van het meegaan met de gang van de geschiedenis. De hervormingsconservatief is in de theorie te onderscheiden van de liberale en radicaal-democratische hervormingsgezinde, doordat hij geleidelijke hervormingen binnen het bestaande maatschappelijke kader prefereert boven gewelddadige en snelle veranderingen. De hervormingsconservatief meent de noodzaak van hervormingen niet af te leiden uit omvattende theoretische blauwdrukken voor een nieuwe inrichting van staat en maatschappij, maar uit de veranderingen in de werkelijke verhoudingen zelf. 3) Het reactionaire conservatisme, dat de status-quo verwerpt en terug wil naar een geromantiseerd verleden. Deze conservatief verafschuwt de gedachte van de niet te stuiten ontwikkeling in de geschiedenis. Hij is voorts bepaald optimistisch, want hij acht het mogelijk het verleden daadwerkelijk te restaureren. Epstein vermeldt bij dit derde type, dat het logisch gezien - niet historisch gezien - geen conservatief, maar een reactionair representeert, K. Epstein, *The genesis of German conservatism*, Princeton 1966, 7vv. De Nederlander Couwenberg maakt een soortgelijk onderscheid als Epstein, maar laat het derde type weg. Hij onderscheidt het statische en het dynamische type. Het statische type verabsoluteert de historisch gegroeide bestaande orde als het definitief goede. Het dynamisch type is bereid zekere hervormingen en vernieuwingen toe te laten, voorzover die noodzakelijk zijn om de bestaande orde te handhaven, J.W. Couwenberg, *De strijd tussen progressiviteit en conservatisme Sociologische en cultuurhistorische belichting van ene veel omstreden tegenstelling*, 's-Gravenhage 1959<sup>2</sup>, 28v., 82v.
81. Greiffenhagen, o.c., 144.
82. Over de verbinding tussen romantiek en conservatisme, zie bij hfdst. V de ex-

- cursie over de romantische denkstijl.
83. von der Dunk, o.c., 89.
  84. Mannheim, o.c., 426.
  85. Reden waarom Greiffenhagen juist hier het principiële dilemma van het conservatisme situeert. Gericht tegen de pogingen om structuur en grondslag van de samenleving in de greep te krijgen en de maatschappij dan volgens theoretische formules te veranderen, beklemtoont het conservatisme de blijvende betekenis van historisch gegroeide instituties en van irrationaliteit en van de niet met verstand en rede te vatten religieuze grondslag van de samenleving. Maar toch zag het conservatisme zich gedwongen in een alomvattende redelijke theorie zijn standpunten te verdedigen en zelf een blauwdruk van de samenleving te maken, z. Greiffenhagen, o.c., 347vv. en passim.
  86. E.H. Kossmann, Over conservatisme, Amsterdam 1981, 10vv.
  87. Greiffenhagen, o.c., 71vv., 172vv.
  88. J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Darmstadt und Neuwied 1980.
  89. Het ging overigens de opkomende 'raisonnerende' derde stand niet om de vrijheid van ieder, maar om de vrijheid van hen die 'Besitz und Bildung' bezaten (Habermas, o.c., 73vv., 92vv.).
  90. E.H. Kossmann, o.c., 17, R.R. Wuthenow, Romantik als Restauration bei Adam H. Müller, in: A. Langner (red.), o.c., 75-97, hier 77vv.
  91. E. Burke, Reflections on the revolution in France and on the proceedings in certain societies in London relative to that event (met inl. v. Conor Cruise O'Brien), Harmondsworth etc. 1969, 188.
  92. Mannheim, o.c., 426v., Greiffenhagen, o.c. 75v.
  93. Vgl. K. Koch, Burke. De razernij der gematigdheid, in: Maatstaf 13(1983)10/11, 49-59, hier: 57v.
  94. Langner, o.c., in: dez. (red.), o.c., 26v.
  95. von der Dunk, o.c., 77v., vgl. ook deze mooie passage (het boek van Burke is gericht aan een denkbeeldige Fransman in het jaar 1790) '... ik ben in dit verlichte tijdperk vrijpostig genoeg om te bekennen, dat wij in het algemeen mensen met ongecultiveerde gevoelens zijn, dat in plaats dat we al onze oude vooroordelen wegwerpen, wij (dat zijn de Engelsen, AvH) hen in een aanzienlijke mate koesteren, en, om nog meer schande op ons te laden, we koesteren hen juist omdat het vooroordelen zijn, en hoe langer ze hebben bestaan, en hoe meer geldigheid ze hebben, des te meer koesteren we hen. We zijn bang om mensen elk met zijn eigen persoonlijke hoeveelheid rede te laten leven en handelen, omdat we vermoeden, dat deze hoeveelheid in elke mens klein is, en dat de individuen beter zouden doen om van het algemeen tegoed en het algemeen kapitaal van naties en tijdperken gebruik te maken. Velen van onze denkers gebruiken hun scherpzinnigheid in plaats van om algemene vooroordelen te ontzenuwen juist om de in hen sluimerende wijsheid te ontdekken. Als ze vinden wat ze zoeken, en ze falen zelden, vinden ze het verstandiger om het vooroordeel voort te zetten, met de daarin besloten rede, dan om de bedekking van vooroordelen weg te werpen en niets anders over te houden dan de naakte rede, omdat het vooroordeel met zijn rede een motief heeft om die rede in werking te stellen alsook een emotionele neiging, die haar duurzaamheid zal geven....', Burke, o.c., 183.
  96. Huber (noot 79), o.c., 331.
  97. Langner, in: dez. (red.), o.c., 63.
  98. Huber, o.c., 334v.
  99. ib., 335v.
  100. ib., 333v.
  101. Zie onder, par. 2D (De bureaucratie)
  102. MEW 4, 47.
  103. B. Slicher van Bath, De agrarische geschiedenis van West-Europa (500-1850), Utrecht/Antwerpen 1980<sup>3</sup> (1960<sup>1</sup>), 243v.
  104. Mottek (noot 17), o.c., 96vv.
  105. Voor Baden Locher (noot 15), o.c., 94v., Onder de 'agrarische' historici lijkt het oms treden te zijn of de tweede crisis in de negentiende eeuw nu

- de laatste negatieve verschijningsvorm van de voor-industriële produktiewijze, dan wel de eerste conjuncturele crisis van het kapitalistische Duitsland was; W. Abel, *Agrarkrisen und Agrarkonjunktur: Eine Geschichte der Land- und Ernährungswirtschaft Mitteleuropas seit dem hohen Mittelalter*, Hamburg/Berlijn 1966<sup>2</sup>, 241vv.
106. W. Abel, *Massenarmut und Hungerkrisen im vorindustriellen Europa*, Hamburg/Berlijn 1974.
  107. E.J. Hobsbawm, *De tijd van de revolutie 1789 - 1848*, Amsterdam 1980 (ned. vert. v.: *The age of revolution*, 1963), 160.
  108. Engelsing (noot 15), o.c., 112.
  109. T.S. Hamerow, *Restauration, Revolution, Reaction: Economics and Politics in Germany, 1815 - 1871*, Princeton 1958, 55.
  110. Dipper (noot 54), o.c., 144v.
  111. ib., 147, 151, 167.
  112. R. Stadelmann, *Soziale und politische Geschichte der Revolution von 1848*, München 1966<sup>2</sup> (fotogr. herd. v. 1948<sup>1</sup>), 86vv.; E. Sagarra, *A social history of Germany 1648 - 1914*, Londen 1977, 177v., 345.
  113. Engels wijst erop, dat de boerenopstanden in maart 1848 zich in dezelfde gebieden afspeelden als die in 1525: MEW 7, 329, 412v.
  114. Stadelmann, o.c., 99; Hamerow, o.c., 156vv.
  115. Zo b.v. Engels: MEW 4, 48, 53, 313; 8, 99.
  116. Dipper, o.c., 172vv.
  117. W.H. Riehl, *Die bürgerliche Gesellschaft* (red. en inl. P. Steinbach), Frankfurt a. M. 1976, 98.
  118. Greiffenhagen, o.c., 156; boven 95.
  119. Dipper, o.c., 150, 151v.; ondanks de omstandigheid, dat in het orthodoxe marxisme boeren als reactionair en conservatief worden gezien, worden ze m.b.t. de revolutie van 1848 door de volgende twee marxistische geschriften tot de krachten van de burgerlijk-democratische revolutie gerekend: K. Obermann, *Deutschland von 1815 bis 1849*, Berlijn (DDR) 1961, 239vv.; J. Streisand, *Deutsche Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart: Eine marxistische Einführung*, Keulen 1981<sup>4</sup>, 169.
  120. Dipper, o.c., 162.
  121. ib., 168vv.
  122. ib., 163, 171.
  123. Boven 60v.
  124. Boven 62.
  125. Riehl, o.c., 57.
  126. ib., 103.
  127. W. Conze, *Mittelstand*, in: O. Brunner e.a. (red.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart 1970, Bd. 4, 49-92, hier: 64. In deze studie wordt het meervoud 'traditionele middenklassen' ook gebruikt om de voorindustriële klassen van boeren en kleine burgerij tezamen aan te duiden.
  128. MEW 4, 469; vgl. MEW 4, 472, 475, 484v. In de jaren '40 heeft vooral Engels deze gedachte naar voren gebracht. Zie zijn: *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1845) (MEW 2, 250v., 254vv., 426). Vgl. voorts Engels' uitspraken over Duitsland in die tijd: MEW 2, 536v., 550; 4, 364, 368.
  129. B. v. Kuczynski I (noot 6), o.c., 82, 236; Mottek (noot 17), o.c., 57vv.
  130. Volgens W. Fischer (noot 19), 318v.
  131. I. Wallerstein, *Historical Capitalism*, Londen 1983, 97v.
  132. Fischer, o.c., 319.
  133. ib., 326vv.
  134. ib., 321.
  135. ib., 312, 333.
  136. ib., 310, 256v.; z. voorts van dez., *Der Staat und die Industrialisierung in Baden 1800 - 1850*, Bd. 1: *Die staatliche Gewerbepolitik*, Berlijn 1962, 378vv. Dezelfde overtuiging ook bij Conze, in: Aubin/Zorn (noot 8), 442.
  137. Kaufhold (noot 18); Saalfeld (noot 23).
  138. Saalfeld, o.c., 113v.
  139. Bechtel (noot 24), 327vv.
  140. Fischer, o.c., 316vv. De tekst van dit hoofdstuk werd afgesloten voordat de dis-

- sertatie van H. Peeters (noot 43) verscheen. Peeters stelt op bijna dezelfde wijze als in de hiernavolgende opmerkingen vragen bij de kritiek als die van Fischer op de 'verproletariserings-theorie' van het traditionele handwerk, Peeters, o.c., 157v.
141. Henning (noot 7), o.c., 67v., 106, Engelsing (noot 15), o.c., 151.
  142. Engelsing, o.c., 147v.
  143. ib., 150.
  144. Hamerow, o.c., 36.
  145. MEW 2, 536v.
  146. Conze in Aubin/Zorn, o.c., 442.
  147. Tegen deze gedachten Wallerstein, o.c., 98vv.
  148. Zie hiervoor J. Kuczynski, Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus, Berlijn (DDR) 1960, Bd. 9 Bürgerliche und halbfeudale Literatur aus den Jahren 1840 bis 1847 zur Lage der Arbeiter: Eine Chrestomathie.
  149. Stadelmann, o.c., 86vv.
  150. Hamerow, o.c., 30.
  151. Stearns (noot 65), 47vv.
  152. C. Jantke, Zur Deutung des Pauperismus, in: Dez./D. Hilger (red.), Die Eigentumslosen: Der deutsche Pauperismus und die Emanzipationskrise in Darstellungen und Deutungen der zeitgenössigen Literatur, Freiburg/München 1965, 7-56, hier.20.
  153. Stadelmann, o.c., 8.
  154. Sagarra, o.c., 178.
  155. W. Conze, Vom 'Pöbel' zum 'Proletariat'. Sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland in H.-U. Wehler (red.), Moderne deutsche Sozialgeschichte, Keulen/Berlijn 1966, 111-136, hier. 126 (oorspr. 1954).
  156. De groep, die zich in de 'Paulskirche' opmaakte om het nieuwe Duitsland na de maartdagen van 1848 vorm te geven, was bij alle interne verdeeldheid tenminste één in het feitelijk negeren van het grootste deel van de Duitsers de boeren, de kleine burgerij en de 'Unterschichten'. Onder de nominaal 831 afgevaardigden bevonden zich slechts één boer en vier handwerkslieden (A. Ramm beweert zelfs, dat geen enkele 'workman' van de Frankfurter Nationalversammlung deel uitmaakte: A. Ramm, Germany 1789 - 1919. A political history, Londen 1967, 183).
  157. V. Valentin, Frankfurt und die Revolution, Stuttgart 1908, 304vv.
  158. Vgl. ook Engels' 'Revolution und Konterrevolution' MEW 8, 11
  159. Boven, 64.
  160. E. Shorter, Middle-class anxiety in the German revolution of 1848, in: Journal of social history 2(1968/69)189-215.
  161. Ofschoon het hier burgers van Beieren betreft, is het volgens Shorter gerechtvaardigd om hen als een doorsnede van de kleine burgerij van heel Duitsland te beschouwen.
  162. Conze, Vom 'Pöbel', 114v., 118v., 124.  
Zie onder de excursie over de 'Unterschichten'.
  163. W. Kollmann, Bevölkerungsgeschichte 1800 - 1870, in Aubin/Zorn, o.c., 9-50, hier 13v.
  164. Een soortgelijk proces stelt althans Vester vast ten aanzien van het ontstaan van het proletariaat in Engeland M. Vester, Die Entstehung des Proletariats als Lernprozess Die Entstehung antikapitalistischer Theorie und Praxis in England 1792-1848, Frankfurt a. M. 1970, 21, 83.
  165. Zie ook R. Engelsing, Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel- und Unterschichten, Göttingen 1978, 21.
  166. ib., 167v.
  167. ib., 155.
  168. F.-W. Henning, Der Beginn der modernen Welt im agrarischen Bereich, in: dez. (rec.), Studien zum Beginn der modernen Welt, Stuttgart 1977, 91-114, hier.100v.
  169. Jantke (noot 152), o.c., 17.
  170. Zie voor het dienstpersoneel Engelsing (noot 165), o.c., 225-261, m.n. 247v., 255.
  171. Conze, Vom 'Pöbel', 112v.
  172. Vgl. ib., 113v.
  173. ib., 113, 124vv, Jantke, o.c., 25.

174. Zie voor de uiteenlopende oplossingen van burgerlijke en adellijke zijde (nauwelijks van kleinburgerlijke zijde) de in noot 148 en noot 152 genoemde bundels van Kuczynski, resp. van Jantke/Hilger.
175. Conze, Vom 'Pobel', 123.
176. Voor het volgende. F.M. Phayer, Religion und das gewöhnliche Volk in Bayern in der Zeit von 1750-1850, München 1970, 1-81.
177. Vgl. Conze, Vom 'Pobel', 127.
178. Phayer, o.c., 57.
179. Vgl. voor dit laatste: L. Swidler, Aufklärung Catholicism 1780 - 1850: Liturgical and other reforms in the Catholic Aufklärung, Missoula 1978, 45vv.
180. Conze, Vom 'Pobel', 127.
181. Jantke, o.c., 21.
182. Fischer, o.c., 87.
183. G. Lichtheim, Marxism, Londen 1974<sup>5</sup> (1961<sup>1</sup>), 373.
184. MEW 4, 462, 482. Uitspraken van Marx en Engels in deze zin, zijn ruimschoots voorhanden. Vgl. de volgende tekst van Engels (uit: Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, 1884): 'Aangezien de staat ontstaan is uit de behoefte om klassentegenstellingen in toom te houden, maar omdat hij tegelijkertijd midden in het conflict van deze klassen ontstaan is, is in de regel de staat de machtigste, economisch heersende klasse, die daarom ook de politiek heersende klasse wordt en zo nieuwe middelen verwerft om de onderdrukte klassen eronder te houden en uit te buiten. Zo was de antieke staat voor alles de staat van de slavenbezitters en de moderne parlementaire staat werktuig van de uitbuiting van de loonarbeid door het kapitaal' (MEW 21, 166v.).<sup>2</sup>
185. Lenin, Staat en revolutie, Moskou z.j. (oorspr. 1917, 1918<sup>2</sup>) 13v. en passim. Een tamelijk recent voorbeeld van een instrumentalistische theorie is R. Miliband, The state in capitalist society, Londen 1969.
186. Althussers artikel over ideologie en ideologische staatsapparaten verwoordt ook de functionalistische visie. Een genuanceerde functionalistische staatstheorie verschaft: S. Stuurman, Kapitalisme en burgerlijke staat. Een inleiding in de marxistische politieke theorie, Amsterdam 1978, m.n. 59vv.
187. Vgl. G. van Benthem van den Bergh, Is een marxistische staatstheorie mogelijk?, in: dez., De staat van geweld, Amsterdam 1980, 108-147, hier: 123.
188. Wat het laatstgenoemde aspect betreft: Fischer, o.c., 73, Kuczynski I, o.c., 166. o.c., 166.
189. Tot de algemene kenmerken van het absolutisme worden gerekend: invoering van een staand leger, institutionalisering van een permanente bureaucratie, invoering van nationale belastingen, codificatie van wetten, vorming van een uniforme binnenlandse markt, mercantilistische politiek ter bescherming van de eigen markt en voorts de institutionalisering van de diplomatie. R. Feddema/F. Tichelman, De doorbraak van het kapitalisme, Meppel/Amsterdam 1978, 50vv.
190. Volgens Conze betekende de versterking van de staatsmacht onder het achttiende eeuwse absolutisme tegelijkertijd de versterking van de politieke macht van de vorst - nog niet van de sociale dragers van regering en bestuursapparaat - en de ideale degradatie van de vorst. Wat dit laatste betreft: in de plaats van de vorst als landsvader, toegerust met het patrimonium van de staat, trad met het absolutisme de vorst op als eerste dienaar van de staat. De machtsvergroting van de vorst als persoon werd gelegitimeerd met de gedachte van het dienaar zijn van de staat, z.. Conze (noot 59), o.c., 219.
191. De althusseriaanse marxist P. Anderson zet in zijn grote boek over de absolutistische staat een iets andere redenering op. Het gaat hier om: Lineages of the absolutist state, Londen 1979<sup>2</sup> (1974<sup>1</sup>). Anderson onderscheidt tussen West-Europees en Oost-Europees absolutisme. Tot het laatstgenoemde rekent hij het Pruisisch absolutisme, dat in het midden van de zeventiende eeuw ontstond, in de loop van de negentiende eeuw de oorzaak was van de economische en politieke hegemonie van Pruisen in Duitsland en dat pas tegen het einde van die eeuw plaats maakte voor een modern kapitalistische staat (10, 260vv., 278). Centraal in zijn interpretatie staat de gedachte, dat de absolutistische staat niets anders is dan het repressieve apparaat van de adel (195 en passim). Anderson noemt twee belangrijke factoren, die hebben bijgedragen aan de centripetale krachten, die

het Duitse absolutisme vorm gaven. In de eerste plaats de voortdurende angst van de adel voor de eigen horigen (die de adel pas in het midden van de zeventiende eeuw tot volledige onderwerping, dat is tot 'Sesshaftigkeit' en een stelsel van verplichtingen had gedwongen). En in de tweede plaats was daar de economische, politieke en militaire druk van het westers absolutisme (207v., 212). Anderson geeft duidelijk aan, dat de relatie tussen adel en vorst onder het absolutisme een andere is geworden als onder het feodalisme: globaal gesproken is in de plaats van de reciproke relatie vazal - heer, de unilaterale macht van de vorst getreden. De adel wordt meer en meer een dienende adel (226). Er ontstond een 'rigoureuze verticale integratie' van de 'klasse' van de jonkers in het civiele en militaire staatsapparaat (225, vgl. 216v.). Nu lijkt het logisch, dat deze ontwikkeling tegen de belangen van de grondbezittende adel indruist, die immers hun relatieve politieke zelfstandigheid kwijt raken. Anderson meent echter van niet. De achttiende eeuw liet z.i. het zenith van de harmonie tussen aristocratie en monarchie zien (231). De oorzaak hiervan zou zijn, dat het absolutisme uiteindelijk toch de belangen van de adel diende, doordat het het privé-eigendom van het grootgrondbezit beschermt (232). Via de staat behield de adel zijn greep op de horige boeren en werd de burgerij in de steden onmondig gehouden (260). Waar Anderson nu wel een duidelijk verschil tussen feodalisme en absolutisme signaleert, daar maakt hij geen onderscheid tussen het achttiende - eeuwse absolutisme en de negentiende-eeuwse ambtenarenstaat. De burgerlijke hervormingen, die in het begin van de eeuw uitgevoerd worden, zouden niets anders zijn dan een aanpassing van het absolutisme aan nieuwe omstandigheden. Het netto effect ervan was volgens Anderson juist de versterking van het absolutistisch ancien régime, dus van de macht van de adel over de bourgeoisie (271v.).

De zwakheid van Andersons betoog is, dat hij een evolutionistisch schema hanteert. Het schema is gebaseerd op de dominante klassentegenstelling tussen boeren en adel. Hij heeft geen oog voor het contradictoire karakter van het absolutisme (Feddema/Tichelman, o.c., 92). Hij kan in zijn schema bijvoorbeeld niet het feit opnemen, dat Frederik II ten aanzien van de voornamelijk uit adel bestaande bureaucratie volstrekt autocratisch handelde (P. Brandt e.a. ((red.)), Preussen Zur Sozialgeschichte eines Staates, Reinbek bei Hamburg 1981, 123, E. Kehr, Zur Genesis der preussischen Bürokratie und des Rechtsstaates, in: H.-U. Wehler ((red.)), Moderne deutsche Sozialgeschichte, Keulen/Berlijn 1966 ((oorspr. 1932)), 37-54, hier 38v.). En belangrijker. Anderson miskent het historisch gegeven, dat er ook in de achttiende eeuw een voortdurende spanning bestond tussen het étatistisch centralisme van de door de vorst beheerste bureaucratie en de standen. Niet alleen de boeren, ook de grondbezittende adel bleven zich in een passief verzet onttrekken aan de greep van de absolutistische vorst (P. Baumgart, Wie absolut war der preussische Absolutismus, in: M. Schlenke, Preussen. Beiträge zu einer politischen Kultur, Reinbek bei Hamburg 1981, 89-105, hier 93vv., 98). Evenmin kan Anderson verklaren, waarom de adelspartij o.l.v. Von der Marwitz en Adam Müller zich zo fel tegen de burgerlijke hervormingen keerden en juist het verlicht absolutisme als bron van het kwaad, dat hen nu door de hervormingen werd aangedaan, aanwezen. Kortom Anderson is te weinig genuanceerd. Hij heeft geen oog voor de tegenstelling vorst/bureaucratie aan de ene kant en de adel aan de andere kant in de achttiende eeuw en hij kan de nieuwe situatie in de negentiende eeuw, voornamelijk de relatieve zelfstandigheid van de bureaucratie ten opzichte van alle overige maatschappelijke krachten, niet plausibel maken.

192. MEW 8, 197, 17, 545.

193. Dat was volgens Engels het geval onder absolute monarchieën in de zeventiende en achttiende eeuw, voorts ten tijde van het bonapartisme van het eerste en tweede Franse keizerrijk en onder Bismarck (MEW 21, 167). Kortom. de uitzonderingstoestand was in de nieuwe tijd in een groot gebied gedurende een lange tijd regel. Zie voor het begrip 'bonapartisme': I. Fetscher, Marxismus und Bürokratie, in: Dez., Karl Marx und der Marxismus, 163-181, hier: 168vv., H. Draper, Karl Marx's theory of revolution, dl. 1: State and bureaucracy, New York/Londen 1977, 482v.

194. Van de talloze voorbeelden in de teksten voor 1849 noem ik MEW 1, 20, 24, 162, 4, 44, 50, 53vv., 346vv., 353, 487; 5, 324, zie voorts S. Avineri, *The social and political thought of Karl Marx*, Cambridge etc. 1968, 48vv., Draper, o.c., 495
195. 'De zelfstandigheid van de staat komt heden ten dage nog in die landen voor, waar de standen zich niet volledig tot klassen ontwikkeld hebben, waar de in de verder voortgeschreden landen terzijde geschoven standen nog een rol spelen en een mengsel bestaat en waarom daarom geen enkel deel van de bevolking het tot macht over de overige kan brengen. Dit is met name in Duitsland het geval' (MEW 3, 62). En in dezelfde tekst (*Deutsche Ideologie*, 1845/46) wordt gezegd, dat in een situatie waarin de economische voorwaarden geen politieke concentratie mogelijk maken, de behartiging van de algemene belangen, een 'abnormale Unabhängigkeit' verkrijgt. Dit was het geval in de epoche van de absolute monarchie en is doorgegaan in de moderne bureaucratie. En hieruit is het nergens anders dan in Duitsland voorkomende 'redliche Beamtenbewusstsein' te verklaren (MEW 3, 178).
196. Engels schrijft in 1846, dat de bureaucratische regering in Duitsland een bureaucratie is, '... die naar men zegt, de belangen van het burgerdom door goed bestuur behartigt, een bestuur, dat echter door aristocraten geleid wordt en wier activiteiten zoveel mogelijk voor de ogen van het publiek verborgen gehouden worden. Het gevolg daarvan is het ontstaan van een bijzondere klasse van administratieve regeringsambtenaren, in wier handen de centrale macht geconcentreerd is en die recht tegenover alle andere klassen staat' (MEW 2, 581, vgl. 4, 31).
197. MEW 1, 201-333.
198. De Pruisische bureaucratie stond tegenover de Rijnlandse bourgeoisie en haar orgaan de 'Rheinische Zeitung'. Zie voor een mooie schets van de mannen uit de financiële en politieke wereld achter het blad R. Friedenthal, *Karl Marx Sein Leben und seine Zeit*, München 1981, 145vv. Zie voorts. Draper, o.c., 77v., 486vv.
199. Hierboven in noot 45 heb ik geprobeerd deze gedachte enigszins te nuanceren.
200. Hegel, *Grundlinien*, par. 257.
201. ib., par. 289.
202. Zie voor Feuerbachs Hegelkritiek K.E. Bockmuhl, *Leiblichkeit und Gesellschaft Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von L. Feuerbach und K. Marx*, Göttingen 1961, 170vv.
203. Zie b.v. MEW 1, 209v., 242. Maar er zijn verschillen tussen Feuerbachs en Marx' Hegelkritiek. Eén verschil betreft de visie op het werkelijk subject. Waar Feuerbach de menselijke soort, beladen met de predicateden van Hegels absolute geest, als subject ziet, daar beklemtoont Marx telkens weer, dat de werkelijke subjecten de concrete mensen zijn binnen de historisch gegroeide constellaties van familie, volk en burgerlijke maatschappij. Marx ziet mensen primair in hun sociale kwaliteit (vgl. MEW 1, 222). Ofschoon hij in deze tijd enthousiast was over Feuerbachs Hegelkritiek, stond hij toch toen al (dus in 1843) kritisch tegenover Feuerbachs veronachtzaming van sociale en politieke factoren (z. de brief van Marx aan Ruge van 1 febr. 1843 MEW 27, 417) Marx anticipeerde al op zijn thesen over Feuerbach en op de kritiek op de laatstgenoemde in de 'Deutsche Ideologie'. Hieronder in noot 211 zal ik op nog een verschil tussen Marx' en Feuerbachs Hegelkritiek wijzen.
204. B.v. Avineri, o.c., 16, D. Bohler, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Frankfurt a. M. 1971, 26vv., 119vv., A.T. van Leeuwen, *Kritiek van hemel en aarde*, dl. 2 *Kritiek van de aarde*, Deventer 1972, 142.
205. L. Colletti, *Marxisme. Wetenschap of revolutie*, in: TEU (1975)nr. 17, 604-612, hier 608 (uit het Italiaans).
206. MEW 1, 207v., 266.
207. Voor het verschil tussen reële, onverzoenbare tegenstelling (Gegensatz) en dialectische verzoenbare tegenspraak (Widerspruch) L. Colletti, *Marxismus und Dialektik*, in: dez., *Marxismus und Dialektik*, Frankfurt a. M. 1977, 5-39.
208. MEW 1, 294, 292.



209. B.v. MEW 1, 244, 288v.
210. Over de accommodatie van Hegels filosofie aan de werkelijkheid MEW 1, 232, 251, 260, 330. Marx komt in dit jaar 1843 door zijn nauwkeurige bestudering van Hegels tekst inzake de verhouding tussen Hegels filosofie en de werkelijke staat tot een andere inschatting van die filosofie. Waar de linkshegelianen ervan uitgingen, dat er een tegenspraak bestaat tussen de idee van Hegel en Hegels waarneming van de empirische feiten - zodat zij a.h.w. Hegel met Hegel konden kritiseren - , daar ontdekt Marx, dat de idee van Hegel de identificatie met de bijzondere werkelijkheid van de Pruisische staat impliceert, z. L. Colletti, Von Hegel zu Marcuse, in: dez., Marxismus und Dialektik, 42-77, hier: 58v.
211. Vgl. MEW 1, 300, 310. Hier komt overigens nog een tweede verschil tussen Feuerbachs en Marx' Hegelkritiek tot uitdrukking. Feuerbach veronderstelt, dat Hegels filosofie ook werkelijk een spiritualistische identiteitsfilosofie is (Bockmuhl, o.c., 171). Marx poneert nu de factische onmogelijkheid van zo'n filosofie. En dat doet hij door naar de materialistische mogelijksvoorwaarde van zo'n filosofie te wijzen. Die materialistische mogelijksvoorwaarde is de politieke repressie van het staatsapparaat. Zelfs wordt het meer dan een mogelijksvoorwaarde. Marx probeert aan te geven, dat de tegenstellingen, in zijn filosofie (die in de grond van de zaak onverzoenbaar zijn) juist dankzij de door de staat afgedwongen verzoening (van b.v. vorst en volk) door Hegel als verzoend voorgesteld kunnen worden. Zie voor de verschillen tussen Feuerbach en Hegel op dit punt ook: C. Luporini, Kommunismus und Dialektik (F. Cerruti, red.), Frankfurt a. M. 1974, (uit het Italiaans) 113vv.
212. Ik merk nog op, dat het in het voorgaande niet zozeer ging om de vraag of Marx Hegels filosofie en het verband ervan met de werkelijkheid van de staat goed interpreteert. Het ging veel meer om een rechtvaardiging van de stelling, dat Marx in de kritiek op Hegels rechtsfilosofie ook de werkelijke staat aanvalt. Het is in beginsel mogelijk, dat er wel wat af te dingen is op Marx Hegelkritiek, maar dat de kritiek op de staat waar en juist is.
213. Hegel, Grundlinien, par. 205.
214. ib., par. 251, 288.
215. ib., par. 287.
216. Fetscher (noot 193), o.c., 165.
217. MEW 1, 247.
218. Dit punt wordt versterkt door Draper beklemtoont, Draper, o.c., 79vv., vgl. MEW 1, 303v.
219. MEW 1, 249.
220. MEW 1, 250.
221. MEW 1, 247.
222. Fischer (noot 19), o.c., 87.
223. Ook Conze spreekt in het handboek van Aubin/Zorn over de Duitse bureaucratie, terwijl hij het merendeel van zijn gegevens uit de literatuur over Pruisen haalt, Conze, in: Aubin/Zorn (noot 8), o.c., 400vv.
224. P. Brandt e.a. (red.), Preussen; Zur Sozialgeschichte eines Staates, Reinbek bei Hamburg 1981, 127vv.
225. E. Kehr, Zur Genesis der preussischen Bürokratie und des Rechtsstaates, in: H.-U. Wehler (red.), Moderne deutsche Sozialgeschichte, Keulen/Berlijn 1966 (oorspr. 1932), 37-54, hier: 43vv.
226. Conze, in: Aubin/Zorn, o.c., 462.
227. Kehr, o.c., 48vv.
228. Fischer, o.c., 88vv.
229. Conze, Das Spannungsfeld (noot 59), 229v.
230. Gall (noot 62), o.c., 46vv., 56vv., 86v.
231. Boven, 90.
232. Boven, 111.
233. Boven, 94, 101.
234. Boven, 73v., 78.
235. H. Maier, Zum Standort des deutschen Katholizismus in Gesellschaft, Staat und Kultur, in: A. Rauscher (red.), Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus,

- Munchen etc. 1973, 40-49, hier: 40 (herdr. in: K. Gabriel/F.-X. Kaufmann, Zur Soziologie des deutschen Katholizismus, Mainz 1980, 57-65).
236. H. Rost, Die wirtschaftliche und kulturelle Lage der deutschen Katholiken, Keulen 1912, W. Schwer, Der Kapitalismus und das wirtschaftliche Schicksal der deutschen Katholiken, in: dez./F. Muller, Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus, Augsburg 1932, 7-74, M. Offenbacher, Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden, Tübingen/Leipzig 1900, Die Religionszugehörigkeit in Baden in den letzten 100 Jahren Auf Grund amtlichen Materials, mit 26 Karten, bearb. und hrsg. vom Badischen Statistischen Landesamt, Freiburg i. Br. 1928.
  237. Waarneming van Schwer, o.c., 7vv.
  238. Offenbacher, o.c., 4vv.
  239. Rost, o.c., 10vv., 153vv.
  240. Offenbacher, o.c., 11vv.
  241. Locher (noot 15), o.c., 2vv., 6v.
  242. Religionszugehörigkeit, 6vv., 47.
  243. ib., 10vv.
  244. ib., 17.
  245. Rost, o.c., 38vv.
  246. ib., 13, 39 (tabel 6).
  247. Offenbacher, o.c., 33v.
  248. ib., 35.
  249. Rost, o.c., 9, 15, 43, 79.
  250. Offenbacher, o.c., 21, Rost, o.c., 89vv.
  251. Offenbacher, o.c., 50vv.
  252. Schwer, o.c., 68v., C. Bauer, Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile, Frankfurt 1964, 33.
  253. Rost, o.c., 66v., 121, Offenbacher, o.c., 19, 61vv.
  254. Offenbacher, o.c., 21v.
  255. Schwer, o.c., 18-34.
  256. C. Bauer, Politischer Katholizismus in Württemberg bis zum Jahre 1848, Freiburg i. Br. 1929, 76v.
  257. P. Blickle, Katholizismus, Aristokratie und Bürokratie im Württemberg des Vormärz, in: Historisches Jahrbuch 88(1968)369-406, hier: 373 noot 17.
  258. Rost, o.c., 159, K. Bachem, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Zentrums-partei, Keulen 1928, 250v.
  - 259.
  260. Vgl. R. Morsey, Der deutsche Katholizismus in politischen Umbruchsituationen seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts, in: A. Rauscher (red.), Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus, München etc. 1973, 31-39, hier: 33.
  261. Stearns (noot 65), o.c., 40.
  262. Sagarra (noot 112), o.c., 203v.
  263. P. Laslett, The world we have lost, Londen 1979<sup>4</sup> (1965<sup>1</sup>), 76v.
  264. J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 17.
  265. N. Monzel, Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte Von den Anfängen bis zur Gegenwart (T. Herweg/K.H. Grenner, red.), München/Wenen 1980, 53vv. Duide-lijk zal zijn, dat deze ideeën heel dicht staan bij de oeridee van het conserva-tisme, zie boven 95vv.
  266. Laslett, o.c., 9.
  267. H. Geller, Sozialstrukturelle Voraussetzungen für die Durchsetzung der Sozial-form 'Katholizismus' in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Gabriel/Kaufmann (noot 235), o.c., 66-88, hier: 75.
  268. Q. Hoare/G.N. Smith (red.), Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci, New York 1978<sup>5</sup> (1971<sup>1</sup>, oorspr. teksten uit de jaren 1919 - 1925), 5 (vert. ontleend aan de selectie van Y. Scholten (vert. en red.) Antonio Gramsci, Marxisme als filosofie van de praxis, Amsterdam 1978, 126).
  269. Selections etc., 330 (vert. 27). Nu moet hier wel eerlijkheidshalve vermeld worden, dat Gramsci zelf, vanuit een historicistisch en a-religieus perspec-

tief naar de Italiaanse verhoudingen van zijn tijd kijkend, de clerici juist als traditionele en niet als organische intellectuelen zag. En dat hield z.i. in, dat de clerus juist niet organisch uit de massa van de boeren voortkwam, maar wel organisch verbonden was met de grondbezittende adel. En zo, feitelijk andere belangen vertegenwoordigend, kon de clerus via de religieuze ideologie, dat is via filosofie en wetenschap van de heersenden en via de groep op school, opvoeding, moraal, recht, liefdadigheid e.d., van bovenaf de massa van de boeren in bedwang houden (Selections etc., 7). Gramsci's hoop is nu, dat voor het eerst in de geschiedenis de massa eigen, niet andere belangen dienende intellectuelen kan voortbrengen. Voor wat betreft Duitsland in de negentiende eeuw meen ik, dat de betiteling van de clerus als organische intellectuelen toch juist is. Ten eerste, omdat de clerus zelf goeddeels uit de traditionele klassen afkomstig is. En ten tweede, omdat ik nog uiteen zal zetten, dat de clerus wel degelijk in een groot aantal opzichten aansloot bij de massa.

270. Zie onder, hfdst. 5, par. 3A.

271. Phayer (noot 176), o.c., 156-250 passim.

272. ib., 206.

273. Zoals het nog bij Rost (1911) was, vgl. ook: K. Erlinghagen, Katholisches Bildungsdefizit in Deutschland, Freiburg 1965, 23.

274. Erlinghagen, o.c., zie voor de historische oorzaken van het 'Bildungsdefizit', ib. 15vv., 178vv.

275. Geller, o.c., 74vv.

#### IV. 'SAKULARISATION' EN 'STAATSKIRCHENTUM'

1. Boven, 9, 36.

2. Boven, 11.

3. Boven, 7.

4. J. Rován, Le catholicisme politique en Allemagne, Parijs 1956, 20.

5. R. Lill, Reichskirche - Sakularisation - Katholische Bewegung: Zur historischen Ausgangssituation des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert, in A. Rauscher (rec.), Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803 - 1963, München 1981, Bd. 1, 15-45, hier 15; z. voorts: K.O. von Aretin, Heiliges Römisches Reich 1776 - 1806, Wiesbaden 1967, dl. 1, 34v.

6. Z. bijvoorbeeld H. Bruck, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert, Mainz 1902<sup>2</sup> (1887<sup>1</sup>), Bd. I, 24vv.

7. K.O. von Aretin, Die historische Dimension der Aufklärung, in: W. Kern (red.), Aufklärung und Gottesglauben, Düsseldorf 1981, 11-24, hier 14.

8. E.-W. Bockenforde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Sakularisation, in: Sakularisation und Utopie, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart etc. 1967, 75-94, hier 89.

9. Vgl. A.W. Ziegler, Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart, München 1960, Bd. I, 358vv.

10. Van nu af gebruik het woord 'saecularisatie' ter aanduiding van het historisch gebeuren in Duitsland aan het begin van de vorige eeuw.

11. K.O. von Aretin, Die Konfessionen als politische Kräfte am Ausgang des alten Reichs. Ein Beitrag zur Problematik der Reichsauflosung, in: E. Iserloh/P. Manns (red.), Glaube und Geschichte (Festgabe Joseph Lortz, Bd. 11), Baden-Baden 1958, 181-241, hier 183, 199vv. Von Aretin is in zijn grote werk 'Heiliges Römisches Reich 1776 - 1806' wat genuanceerder. Hij stelt vast, dat Febronius weliswaar de landsheer aanzienlijke rechten jegens de kerk toekeende - zelfs het recht tot ingrijpen in de zielzorg - , maar dat hij niet nader definiëerde wie de landsheer was. Zo bleef bij Febronius onduidelijk of de keizer, de territoriale landsoverst dan wel de 'geestelijk' heer bedoeld werd (Heil. Rom. Reich, 44). Grote nadruk op de staatskerkrechtelijke betekenis van Febronius voor het negentiende-eeuwse bureaucratische 'Staatskirchentum' legt G. Goyau, L'Allemagne religieuse. Le catholicisme, Parijs 1910, Bd. 1, 1-56 passim.

12. Rován, o.c., 21, Von Aretin, Heil. Rom. Reich, 390v.

13. H. Raab, Der Untergang der Reichskirche in der grossen Sakularisation, in: H. Jedin (red.), Handbuch der Kirchengeschichte, Freiburg i. Br. 1970, Bd. V,

- 533-554, hier 549, z. voorts Von Aretin, Heil. Rom. Reich, 374, en vgl. K. Epstein, *The genesis of German conservatism*, Princeton 1966, 276vv.
- 13a. Von Aretin noemt nog een verklaring voor de opvallend berustende houding van de Duitse bisschoppen het nagenoeg ontbreken van enig verzet van Rome tegen de plannen van Napoleon. Het Duitse episcopaat voelde zich vogelvrij (Heil. Rom. Reich, 442v.). Dat deze houding van Rome niet geheel onverklaarbaar is, zal nog in de volgende paragraaf aan de orde komen.
14. Oktober 1789 had Talleyrand, bisschop van Autun, in de nationale conventie gespeeld voor de nationalisering van kerkelijke goederen en vermogens. November 1789 werd het decreet daartoe aangenomen. De 'Constitution civile du clergé' van juli 1790 veranderde dan de Franse kerk in een nationale kerk, A. Soboul, *De Franse revolutie*, dl. 1 1789 - 1793, Amsterdam 1979 (vert. v. Précis d'histoire de la révolution française, Parijs 1972), 136, 161v.
15. Voor de hier vermelde geschiedenis van het RDHS A. Scharnagl, *Zur Geschichte des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803*, in *Historisches Jahrbuch* 70 (1951) 238-259, vgl. voorts Goyau (noot 11), o.c., 84vv. De belangrijkste bepalingen van de tekst van het RDHS zijn o.m. verschenen in E. Heinen, *Staatliche Macht und Katholizismus in Deutschland*, Bd. I. bis 1867, Paderborn 1969, 26-32, E.R. Huber/W. Huber, *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechtes*, Bd. I Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution, Berlijn 1973, 18v.
16. Rován, o.c., 23.
17. Lill, o.c., 20.
18. Uitgesloten van mediatisering werden aanvankelijk de gebieden van twee grote 'geestelijke' ridderordes de Duitse en de Maltezer orde. Beide kregen zelfs schadeloosstelling voor hun gebieden, die bij Frankrijk ingelijfd werden. In 1806 en 1809 werden de gebieden van de beide ordes echter toch opgenomen bij Württemberg en Baden. Een bijzondere regeling werd geschapen voor de keurvorst-aartsbisschop van Mainz (z. art. 25 van het RDHS in Heiner of Huber/Huber). Voor 1803 had de aartsbisschop van Mainz van de acht keurvorsten van het rijk de hoogste waardigheid. De (aarts)bisschopsstoel van Mainz werd nu verplaatst naar Regensburg en 'geestelijk' keurvorst-aartskanselier Von Dalberg kreeg uit verschillende gebieden een wereldlijk vorstendom toegewezen. Von Dalberg was de enige 'geestelijke' vorst met politieke macht Zijn vijanden, bovenal Rome, hebben Von Dalberg ervan verdacht te streven naar het primaatschap van een onafhankelijke nationale Duitse katholieke kerk. Na de val van Napoleon verloor Von Dalberg overigens zijn wereldlijke macht, z. G. Schwaiger, *Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Sakularisation und Konkordat (1803 - 1817)*, München 1959, 157v., 256vv., id., *Die Kirchenplane des Fürstprimas K. Th. v. Dalberg*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 9 (1958) 186-204, H.-W. Stratz, *Die Sakularisation und ihre nächsten staatskirchenrechtlichen Folgen*, in A. Langner (red.), *Sakularisation und Sakularisation im 19. Jahrhundert*, München etc. 1978, 31-62, hier 39vv.
19. Stratz, o.c., 52vv.
20. Scharnagl (noot 15) poneert op grond van zijn weergave van de onderhandelingen van de 'Reichsdeputation', dat deze interpretatie van par. 35 van het RDHS een juridisch onrechtmatig 'Todesurteil' over alle Duitse kloosters is geweest.
21. W. Zorn, *Staat und Gesellschaft im Bayern des Vormärz*, in W. Conze (red.), *Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz*, Stuttgart 1970<sup>2</sup>, 113-142, hier 117.
22. E.R. Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Bd. I *Reform und Restauration (1789 - 1830)*, Stuttgart 1967<sup>2</sup>, 403.
23. R. von Oer, *Die Sakularisation von 1803. Durchführung und Auswirkungen*, in A. Langner (red.), *Sakularisation und Sakularisation im 19. Jahrhundert*, München etc. 1978, 9-29, hier 15.
24. Huber I, o.c., 52.
25. K.J. Benz, *Zu den kulturpolitischen Hintergründen der Sakularisation von 1803. Motive und Folgen der allgemeinen Klosteraufhebung*, in *Saeculum* 26 (1975) 364-385, hier 378, vgl. Goyau (noot 11), o.c., 89vv., Scharnagl, o.c., 259, en

- voorts D. Stutzer, Die Sakularisation 1803 Der Sturm auf Bayerns Kirchen und Kloster, Rosenheim 1978, 136vv. Het standaardwerk over de saecularisatie in Beieren is nog steeds A.M. Schleglmann, Geschichte der Sakularisation im rechtstheinishen Bayern, 3 dln., Regensburg 1903 - 1908.
26. Von Oer, o.c., 19vv.
  27. Benz, o.c., 378.
  28. ib., 372v.
  29. ib., 373.
  30. Aldus G. Schwaiger, Das Ende der Reichskirche, in id. (red.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert, Gottingen 1975, 11-24, hier. 17.
  31. Voor een eerste indruk van de territoriale verschuivingen: Huber I, o.c., 46vv.
  32. Stratz, o.c., 46v.
  33. R. Morsey, Wirtschaftliche und soziale Auswirkungen der Sakularisation, in: R. Vierhaus (red.), Dauer und Wandel der Geschichte (Festgabe für Kurt v. Raumer), Munster 1966, 361-383, hier. 373.
  34. Bruck (noot 6), o.c., 363vv., H. Raab, Auswirkungen der Sakularisation auf Bildungswesen, Geistesleben und Kunst im katholischen Deutschland, in A. Langner (red.), Sakularisation und Sakularisation im 19. Jahrhundert, München etc. 1978, 63-95, hier. 74.
  35. Morsey, o.c., 376.
  36. ThQ 1(1819), 94.
  37. Huber I, o.c., 407.
  38. Schwaiger (noot 30), o.c., 20.
  39. K. Bachem, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumsparlei, Bd. 1, Keulen 1927 (herdr. 1967), 35.
  40. Morsey, o.c., 375. Morsey maakt hier gebruik van het cijfermateriaal uit het onderzoek van Hartmann naar de afkomst van geestelijken van het diocees Augsburg F.X. Hartmann, Die zeitliche, örtliche und soziale Herkunft der Geistlichen der Diözese Augsburg von der Sakularisation 1804 - 1917, Augsburg 1918.
  41. F. Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Bd. IV. Die religiösen Kräfte, Freiburg i. Br. 1937, 10.
  42. Morsey, o.c., 373.
  43. Rován (noot 4), o.c., 28.
  44. Stratz, o.c., 56.
  45. H. Rost, Die wirtschaftliche und kulturelle Lage der deutschen Katholiken, Keulen 1911<sup>2</sup>, 156, Stutzer (noot 25), o.c., 243v., 313v., von Oer, o.c., 21.
  46. Morsey, o.c., 364vv.
  47. Lill (noot 5), o.c., 28, Raab (noot 34), o.c., 70.
  48. Von Oer, o.c., 21.
  49. Morsey, o.c., 369.
  50. Epstein (noot 13), o.c., 616.
  51. Huber I. o.c., 403, Schwaiger (noot 30), o.c., 20.
  52. Huber I, o.c., 60.
  53. Heinen (noot 15), o.c., 32, Huber/Huber (noot 15), o.c., 19.
  54. Heinen, o.c., 35, Huber/Huber, o.c., 115.
  55. Bachem (noot 39), o.c., 96v., Huber I, o.c., 398, 414v., Stratz, o.c., 49.
  56. Von Aretin, Heil. Rom. Reich, 448.
  57. Ik steun hier vooral op de inzichten van Von Aretin, z. ook zijn Papsttum und moderne Welt, München 1970, 7vv., 28vv., vgl. voorts O. Chadwick, The popes and european revolution, Oxford 1981, 497v.
  58. Von Aretin, Papsttum 7, 39v.
  59. In 1801 moest de Franse kerk bij de onderhandelingen met Napoleon afstand doen van een groot aantal bezittingen en privileges. Maar door te gaan onderhandelen had Consalvi Napoleon gedwongen af te zien van het zwaartepunt van het gallicanisme. Want aanstelling van bisschoppen is slechts mogelijk na medewerking van de paus (J.A. de Kok, Drie eeuwen Westeuropese kerkgeschiedenis, Hilversum 1979, 83v.). Op het Weens congres probeerde Ignaz Heinrich von Wessenberg, gevolmachtigde van Von Dalberg, een nationale katholieke Duitse kerk te bevorderen. De kerk zou onder het primaatschap van Von Dalberg in een relatieve afhankelijk-

heid van Rome staan en door een concordaat van de curie met de Duitse bond juridische status verkrijgen. Consalvi en de Duitse staten verzetten zich met succes tegen dit plan. Consalvi omdat verwerkelijking van het plan niet ten voordele van de politieke en kerkpolitieke positie van de paus zou zijn. De staten, omdat ze meenden, dat ze voor wat betreft hun gezag over de kerk meer te vrezen hadden van een sterke nationale kerk dan van een kerk onder het bestuur van het verre Rome. De staten wensten geen afstand te doen van hun door de saecularisatie verworven soevereiniteit over de 'aussere Religions-ubung'. Z. voor de voorstellen van Wessenberg op het Weens congres Heiner, o.c., 32-34 en Huber/Huber, o.c., 109-113. Z. voorts. Schnabel IV, o.c., 23vv., Huber I, o.c., 409vv.

60. Von Aretin, Heil. Rom. Reich, 451v.

61. Noot 39.

62. W.M. Plochl, Geschichte des Kirchenrechts, Munchen 1959, Bd. III, 187vv.

63. R. Aubert, Die erneuerte Stellung des Heiligen Stuhles in der Kirche, in Jedin VI/1, o.c., 127-139, hier 128, vgl. ook Bachem, o.c., 103.

64. Plochl, o.c., 188v.

65. Huber I, o.c., 434. Z. voor de geschiedenis van de onderhandelingen ib., 432-438 Het staatskerkrechtelijk streven komt goed tot uiting in het aanvankelijk geheim gehouden document uit 1820, waarin de Zuid-West Duitse staten hun staatskerkrechtelijke principes neerleggen, de zogenaamde 'Frankfurter Kirchenpragmatik' (tekst ervan in Huber/Huber, o.c., 258-264). Z. vooral de paragrafen 3 (de 'unverausserliche Majestatsrechte' van de staat over de kerk), 4, 5 (placetum), 19 en 26 (over de bisschopsbenoemingen door het domkapittel met beslissen-de invloed van de landsvorst).

66. Huber I., o.c., 438v. Duitse tekst van de bul Huber/Huber, o.c., 268-271.

67. Vgl. Goyau (noot 11), o.c., 154v

68. 'Landesherrliche Publikation der papstlichen Bullen zur Errichtung des Erzbistums zu Freiburg' van 16 oktober 1827, in Huber/Huber, o.c., 275.

69. Huber I, o.c., 396.

70. Vgl. A. Hagen, Geschichte der Diözese Rottenburg, Stuttgart 1956, Bd. I, 262. De tekst van de verordening in Heiner, o.c., 47-49, Huber/Huber, o.c., 280-284. De verordening neemt de grondgedachten van de eerder door Rome verworpen 'Frankfurter Kirchenpragmatik' (boven noot 66) over, z. I. von Longner, Beiträge zur Geschichte des oberrheinischen Kirchenprovinz, Tübingen 1863, 636vv.

71. We zullen nog zien, dat deze bepaling één van de oorzaken was, waardoor het pleiten voor synodes door de katholieke Aufklärung, door de streng kerkelijke katholieken uitgelegd werd als instemming met het 'Staatskirchentum'.

72. De twee meest gehoorde eisen van streng katholieke zijde waren de afschaffing van het placetum en het volledig vrije contact met Rome, G. Bauer, Politischer Katholizismus in Württemberg bis zum Jahr 1848, Freiburg i. Br. 1929, 69.

73. Een kenmerk van alle 'Staatskirchentum' (vgl. G. Schwaiger, Die altbayerischen Bistümer ((noot 18)), 348). Deze bepaling bleek in de Vormaz lastig te zijn bij de door de strengkerkelijke partij voorgenomen verwijdering van de aanhangers van de katholieke Aufklärung uit de clerus. Toen dan ook deze bepaling na de maartdagen van 1848 afgeschaft werd, haastte de Freiburgerse aartsbisschop Hermann von Vicari zich om een viertal leiders (geestelijken) van de hervormingsgezinde beweging te excommuniceren, H. Lauer, Geschichte der katholischen Kirche im Grossherzogtum Baden, Freiburg 1908, 185vv.

74. Lauer, o.c., 120.

75. Bauer, Politischer Katholizismus .. etc., 27v., Hagen, Geschichte ... etc., 48vv.

76. Schnabel IV, o.c., 98.

77. Huber/Huber, o.c., 72.

78. Bruck II, o.c., 211, Lauer, o.c., 149, z. voor de praktijk van de 'Kirchenrat' in Württemberg voorts Bauer, Politischer Katholizismus, 11vv., 67vv., A. Hagen, Staat und Kirche in Württemberg in den Jahren 1848-1862, Stuttgart 1957 (oorspr. 1928), 16vv

79. Bauer, o.c., 14. Z. voor het verlicht staatskerkelijk karakter van de 'Kirchenrat' in Württemberg Hagen, Geschichte, 53vv., en voor de vergaande ingrepen

- van dit staatsorgaan ib., 268-309, z. voor de werking van het 'Staatskirchen-tum' in Baden H. Ott, Das Erzbistum Freiburg 1827 - 1977, Freiburg 1977, 75vv.
80. Een beeld van de regelzucht van de staat m.b.t. wonen, werken en leven van de priesterstudenten van Tübingen in hun convict W. Gross, Das Wilhelmsstift Tübingen 1817 - 1869: Theologenausbildung im Spannungsfeld von Staat und Kirche, Tübingen 1978, z. voorts T.M. Schoof, Over theologen van de 19e eeuw. De katholieke lijn vóór 1870, in: TvT 21(1981)295-313, hier: 306v., vgl. voor het Collegium Theologicum, het convict voor de priesterstudenten in Freiburg: Lauer, o.c., 190v.
  81. Een deel van de tekst van de staatskerkrechtelijke paragrafen uit het Pruisische 'Allgemeine Landrecht' geeft Huber/Huber, o.c., 3-11. Voor de betekenis van het 'Allgemeine Landrecht' voor het staatskerkelijk systeem van de latere Duitse staten in de negentiende eeuw: de inleiding van Huber/Huber, o.c., lv., vgl. voorts Rován, o.c., 26. Z. voor de verlichte principes m.n. de paragrafen 1-7, 40v.
  82. Huber/Huber, o.c., lv.
  83. Par. 13 van het 'Allgemeine Landrecht'. Z. verder par. 32 (de 'Religionsübung' staat onder 'Oberaufsicht' van de staat), par. 50v. (de kerkelijke tucht staat in dienst van het vermijden van publieke 'Ärgernis', de staat heeft daarbij de beslissende stem, vgl. par. 56, 87vv.), par. 117v. (het placetum); par. 135vv. (geen wetgevende invloed in de kerk van kerkelijke autoriteiten van buiten), par. 161 (kerkelijk vermogen staat onder 'Oberaufsicht und Direction' van de staat), vgl. voorts: Rován, o.c., 25v.
  84. Hagen, Geschichte, 261vv., P. Blickle, Katholizismus, Aristokratie und Bürokratie im Württemberg des Vormars, in: Historisches Jahrbuch 88(1968)369-406, hier: 378
  85. Hagen, Geschichte, 263v.
  86. Benz (noot 25), o.c., 374.
  87. Huber I, o.c., 54, 59.
  88. Boven, 79vv.
  89. Boven, 126vv.
  90. Vgl. Blickle, o.c., 371, 405.
  91. Bauer, Politischer Katholizismus, 23.
  92. Zo recent: Lill, o.c., 26v.
  93. Vgl. G. Franz-Willing, Kirche und Staat im 19. Jahrhundert, in: G. Denzler (red.), Kirche und Staat auf Distanz: Historische und aktuelle Perspektive, München 1977, 87-102, hier: 88v.

#### V. DF REACTIE VAN HET KATHOLICISME

1. Katholicisme vat ik hier in sociologische zin op als de beweging naar maatschappelijke blokvorming onder de katholieken in de eerste helft van de negentiende eeuw. De termen 'maatschappij' en 'maatschappelijk' duiden in het marxistisch perspectief, dat in deze studie gehanteerd wordt altijd op de drie niveaus, waarop groepen mensen zich bewegen: het sociaal-economisch, het politiek en het ideeel-cultureel niveau. 'Katholicisme' duidt zo op een intern bewegelijk complex van sociaal-economische, politieke en ideeel-culturele levensvormen, gebonden aan het maatschappelijk instituut van de katholieke kerk en bijeengehouden door een religieuze levensbeschouwing. Geller gebruikt i.p.v. het woord 'blokvorming' de termen 'segmentering' en 'verzuijing' (H. Geller, Sozialstrukturelle Voraussetzungen für die Durchsetzung der Sozialform 'Katholizismus' in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: K. Gabriel/F.-X. Kaufmann (red.), Zur Soziologie des 'Katholizismus', Mainz 1980, 66-88, hier: 78v. Ik geef de voorkeur aan 'blokvorming', omdat in die term meer de reminiscentie aan de klassenbasis van het katholicisme doorklinkt.
2. N. Poulantzas, Pouvoir politique et classes sociales, Bd. 1, Parijs 1978 (oorspr. 1968), passim.
3. Boven, 5.
4. ib.
5. Voor de betekenis van het begrip 'determinatie': boven, 46vv., vgl. voor het

- begrip 'overdeterminatie'. L. Althusser, Pour Marx, Parijs 1980 (oorspr. 1965), 112vv., 206vv.
6. H. Maier, Revolution und Kirche Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (1789 - 1901), Freiburg 1965<sup>2</sup>, 27v. Maier voert het onderscheid tussen politiek katholicisme en katholieke politiek in. Pas vanaf de oprichting van het katholieke centrum als partij (1870) kan men z.i. spreken van een niet uitsluitend meer defensieve houding van de katholieken (vgl. ib., 38v). Pas vanaf die tijd kan er dus gesproken worden van een katholieke politiek. Daarvoor was er politiek katholicisme. Hieronder zal ik proberen in het laatstgenoemde verschijnsel een nuance aan te brengen vóór 1837 (de Keulse gebeurtenissen, z. onder, 215 vv.) is er weliswaar een politieke tendens in het katholicisme waar te nemen, maar die tendens is pas manifest vanaf dat jaar.
  7. H. Maier, Katholizismus, nationale Bewegung und Demokratie in Deutschland, in: Hochland 57(1964/65)318-333, hier· 319.
  8. Term 'interne oppositie' ontleend aan Geller, o.c., 82.
  9. Term 'incubatieperiode' ontleend aan: H. Jedin, Kirche und Katholizismus im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: A. Rauscher (red.), Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus, München etc. 1973, 71-84, hier· 73v.
  10. K. Reppen, Entwicklungslinien von Kirche und Katholizismus in historischer Sicht, in: A. Rauscher (red.), o.c., 11-30, hier· 21. Die sterke uitwerking blijkt vooral in de derde periode, z. onder, 215-275.
  11. R. Pesch, Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848, Mainz 1966, 199. Z. voor meer gegevens over 'Der Katholik', onder, 203vv.
  12. Pesch, o.c., 213. Voor meer gegevens over dit blad· H. Ganser, Die Süddeutsche Zeitung für Kirche und Staat Eine Studie über die Anfänge des politischen Katholizismus in Baden, Vaduz 1965 (oorspr. Berlijn 1936), 14vv., R. Pesch, Das 'Süddeutsche katholische Kirchenblatt' 1841 - 1845, in: Freiburger Diözesan-Archiv 86(1966)466-489.
  13. Boven, 65, 118v.
  14. Boven, 42vv., 65v., 118v.
  15. K. Bachem, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumsparlei: Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Bewegung, sowie zur allgemeinen Geschichte des neueren und neuesten Deutschland 1815 - 1914, Bd. I, Aalen 1967 (fotogr. herdr. Keulen 1928<sup>4</sup>), 72vv.
  16. Hier is gebruik gemaakt van J. Galland, Die Fürstin Amalie von Gallitzin und ihre Freunde, 2 dln., Keulen 1880, E. Reinhardt, Die Munstersche 'familia sacra', Munster 1953, S. Siedhof, Der Kreis von Munster, in: Hochland 52(1959/60)531-546.
  17. Voor het verzet vanuit de kring van Munster tegen Hermes E. Hegel, Geschichte der theologischen Fakultät Munster 1773 - 1964, dl. 1, Munster 1966, 21-79. Over Hermes onder 213vv.
  18. Vgl. boven, 83vv.
  19. Vgl. boven, 119v.
  20. Over Felder en zijn blad A. Hagen, Franz Karl Felder (1776 - 1818) und seine Literaturzeitung für kathol. Religionslehrer, in: ThQ 128(1948)28-70, 161-200, 324-342. Het gaat hier overigens niet om een catechetisch orgaan. In de periode van de Aufklärung werd de pedagogische taak van de clerici bij het overbrengen van de religie naar het volk benadrukt (Hagen, o.c., 30v.). Z. voor de verhouding tussen Felder en de geconfedereerden aan de ene kant en Sailer aan de andere kant Hagen, o.c., 173-180.
  21. O. Weiss, Die Redemptoristen in Bayern (1790 - 1909), St. Ottilien 1983, 54-59; vgl. v. dez., Der Ultramontanismus Grundlagen - Vorgeschichte - Struktur, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 41(1978)821-877, hier· 860v., z. voor de anti-staatskerkelijke instelling van één van de geconfedereerden, het smeekschrift van K.J. Schmidt aan de op het Weens congres bijeengekomen vorsten, in: L. Bergstrasser (red.), Der politische Katholizismus. Dokumente seiner Entwicklung, München 1921, 25-32.
  22. R. Pesch (noot 11), o.c., 144. Pesch beroept zich op het zeer informatieve arti-



- kel van Hagen (noot 20), o.c., 331-342
23. F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Bd. 4 Die religiösen Kräfte, Freiburg 1937, 54vv
  24. Z. voor personen uit Sailer's 'Priesterschule' H. Schiel, *Johann Michael Sailer. Leben und Briefe*, Bd. 1 *Leben und Persönlichkeit in Selbstzeugnissen, Gesprächen und Erinnerungen der Zeitgenossen*, Regensburg 1948, 77-80, 319v. voorts B. Lang, *Bischof Sailer und seine Zeitgenossen*, Regensburg 1932, 128vv., Lang baseert zich op twee werken van M. Jocham, Dr. Alois Buchner ... *Ein Lebensbild zur Verständigung über J.M. Sailer's Priesterschule*, Augsburg 1870, en *Memoiren eines Obskuranen* (M. Sattler, red.), Kempten 1896, voor een karakterisering van de leerlingen van Sailer in Württemberg A. Hagen, *Geschichte der Diözese Rottenburg*, Stuttgart 1956, 77vv., z. voorts K. Baumgartner, *Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration*, St. Ottilien 1975, 152vv., en P. Hamann, *Geistliches Biedermeier im altbayerischen Raum*, Regensburg 1954 (dit is een literair portret van de 'saileriaanse' clerus in Oud-Beieren).
  25. Biografische gegevens geb. 1751 in Aresing, dorpje in Opper-Beieren. Na gymnasium te München intrede in de orde van de jezuïten. Na de opheffing van de orde in 1773 wordt Sailer in 1775 tot wereldlijk priester gewijd. Studie filosofie en theologie in Ingolstadt (1777 - 1780). 1780/81 professor dogmatiek naast z'n voormalige leermeester B. Stattler. 1784-1794 professor ethiek, pastoraaltheologie aan de universiteit van Dillingen. 1799 - 1821 professor-, moraaltheologie, homilethiek, godsdienstpedagogiek, liturgiek en catechetik aan de Beierse 'Landesuniversität' (het eerste jaar in Ingolstadt, de rest in Landshut). 1822 - 1829 coadjutor en wijbisschop in Regensburg. Van 1829 tot 1832 bisschop van Regensburg.
  26. W. Schlager, *Johann Michael Sailer, 'der Heilige einer Zeitenwende'* Nach seinen Bekenntnissen und Schriften dargestellt, Wiesbaden 1932.
  27. P. Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik Studien zur Vorgeschichte der Münchener Romantik*, München 1925, 67.
  28. G. Schwaiger, *Johann Michael Sailer, der bayerische Kirchenvater*, München/Zürich 1982, 172, 178. Schwaiger heeft ook twee inleidingen op leven en werk van Sailer geschreven *Johann Michael von Sailer (1751 - 1832)*, in H. Fries/G. Schwaiger (red.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Bd. 1, München 1975, 55-93, en *Johann Michael Sailer (1751-1832)*, in H. Fries/G. Kretschmar (red.), *Klassiker der Theologie*, Bd. 2 *Von Richard Simon bis Dietrich Bonhoeffer*, München 1983, 53-75, 409v., 442v.
  29. Vgl. R. Stolzle, *Johann Michael Sailer, seine Massregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte aus dem Zeitalter der Aufklärung*, Kempten/München 1910.
  30. Over Sailer en de Allgauer opwekkingsbeweging Schwaiger, *Johann Michael Sailer, der bayerische Kirchenvater*, 56vv.
  31. Al in 1783 constateerde de Aufklärer Nikolai, dat de woorden 'katholiek' en 'paus' niet in Sailer's 'Vollstanges lese- und Betbuch zum Gebrauche der Katholiken' (1783<sup>1</sup>) voorkwamen (J. R. Geiselman, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche Johann Michael Sailer's Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet*, Stuttgart 1952, 19). Jaren later werd Sailer door de kring van de geconfedereerden gewantwoord hij zou te veel over religie en te weinig over katholicisme spreken (Hagen (noot 20)), o.c., 174vv.). Een soortgelijk verwijt speelde een rol in 1817, toen Sailer, mede door toedoen van de Weense redemptorist K. M. Hofbauer in Rome onder verdenking kwam te staan en daardoor een bisschopsbenoeming misliep. Louter en alleen afgaand op indrukken, die Sailer tijdens een kort bezoek had opgedaan, alsmede op een aantal beschuldigingen van tegenstanders van Sailer, schreef Hofbauer - op verzoek van de nuntius van München - een rapport, waarin hij weliswaar verklaart, dat Sailer in Landshut een van degenen is, die het waagt om openlijk over Christus te spreken, maar dan venijnig toevoegt 'Hij is een christen, maar voorzover ik weet, wil hij van de vorm niets weten' (Schwaiger, o.c., 107-122, m.n. 108). De in 1909 door Pius X heilig verklaarde Hofbauer trad dus op als denunciant. Een in

een theologisch gewaad verklede variant van het verwijt van mysticisme trad meer dan veertig jaar na de dood van Sailer aan de dag. In 1873, in de oververhitte sfeer, waarin de Duitse ultramontaanse katholieken leefden, deed de bisschop van Regensburg, Ignatius von Senestrey, een poging om alle werken van Sailer door Rome veroordeeld te krijgen. De theologie van Sailer zou de bron zijn, waaruit een groot deel van de Duitse academische theologen hun methode hadden geput. Ten grondslag aan deze methode lag volgens Senestrey het ontologisme: de regula fidei wordt in de mens zelf en niet in de positieve leer van de kerk over geloof en zede gelegd. De mens zou bij Sailer een onmiddellijke intuïtieve kennis van God hebben (B. Jendrosch, Johann Michael Sailer's Lehre vom Gewissen, Regensburg 1971, 205-251). Senestrey werd bij zijn poging ondersteund door een groep uiterst fanatieke redemptoristen, die, onder meer met het oog op het in 1863 geopende proces tot zaligspreking van hun ordessenoot Hofbauer, er alles aan deden om het oordeel van Hofbauer over Sailer te bevestigen (Weiss, Die Redemptoristen, 930-969).

32. Sailer reageerde vrijwel nooit op beschuldigingen. Uitzondering daarop maakte hij toen hij enkele malen als bisschopskandidaat werd afgewezen. Z. m.n. Sailer's teksten in. Schiel I (noot 24), o.c., 580-585, alsmede het commentaar van Schwaiger, o.c., 106-125.
33. Z. bijvoorbeeld Jendrosch, die met behulp van Geiselmans boek over Sailer's kerkgeregte overtuiging aantoonde, dat Sailer ook in zijn mystieke ervarings-theologische periode (z. onder, blad 150) de regula fidei legt in het in de kerk werkzame principe van de 'lebendige Überlieferung' (Jendrosch, o.c., 244v.; Geiselmans, o.c., 99).
34. J. Hofmeier, Identität und Aktualität des Glaubens. Der Ertrag 50-jährigen Sailerforschung, in: Theologische Revue 79(1983)89-98, hier: 95, vgl. v. dez., Sailer heute. Wegweiser und Wegbegleiter zu lebendem Glauben, in: Theologie und Glaube 73(1983)36-46.
35. Z. voor het volgende ook: Geiselmans, o.c., 79vv.
36. Z. voor de liturgische opvattingen van Sailer: M. Probst, Gottesdienst in Geist und Wahrheit: Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailer's, Regensburg 1976, m.n. 155vv., 263vv.
37. H. Schiel (red.), Johann Michael Sailer: Briefe, Regensburg 1952, 428-432 (Schiel II).
38. Funk (noot 27), o.c., 88v.
39. Geiselmans, o.c., 80vv., 92vv.
40. Weiss, Redemptoristen, 38vv.
41. J. Hofmeier, Gott in Christus, das Heil der Welt: Die Zentralidee des Christentums im theologischen Denken Johann Michael Sailer's, H. Bungert (red.), in: Johann Michael Sailer, Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik, Regensburg 1983, 27-43.
42. Vgl. F.X. Arnold, Pastoraltheologische Durchblicke. Das Prinzip des Gott-Menschlichen und der geschichtliche Weg der Pastoraltheologie, Freiburg etc. 1965, 264vv.
43. Z. voor dit laatste: J. Vonderach, Bischof J.M. Sailer und die Aufklärung, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 5(1958)384-403, m.n.: 394vv.
44. G. Fischer, Johann Michael Sailer und Immanuel Kant, Freiburg 1953.
45. id., Johann Michael Sailer und Friedrich Jacobi: Der Einfluss evangelischer Christen auf Sailer's Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie in Auseinandersetzung mit Immanuel Kant, Freiburg 1955, 71vv.
46. ib., 87vv.
47. ib., 185.
48. ib., 173vv. Fischer suggereert in zijn werk, dat Sailer zich deze inzichten door verwerking van Kant en Jacobi heeft eigen gemaakt. P. Schafer heeft echter teksten van Sailer's godsdienstfilosofische colleges in Dillingen uit de jaren 1786 - 1793 onderzocht en kan op grond daarvan vaststellen, dat Sailer al voor de intensieve lezing van Kant ervan uitgaat, dat de in het geloof ervaren christelijke openbaring aan het redelijk kennen van God voorafgaat. De wending naar de schrift en naar het kerkelijk overgeleverd geloof heeft Sailer volgens Schafer dan al doen afkeren van het theologisch rationalisme van de Aufklärung. (P. Schafer,

Johann Michael Sailer in seinen Dillinger Religionskollegien: Ein Beitrag zur Theologie des fruhen Sailer, in Munchener Theologische Zeitschrift 33(1982) 161-176. En K. Feiereis constateert, dat Sailer ten aanzien van de verhouding rede en geloof, nog voor de godsdienstfilosofische geschriften van Jacobi verschenen waren, al gebruik maakt van Hamann om de rede primair als gevoel en zintuig voor waarheid te karakteriseren, waardoor Sailer zich al heel vroeg dus afkeerde van het rationalistisch accent op het verstand (K. Feiereis, Die Religionsphilosophie Sailers, in: G. Schwaiger/P. Mai (red.), Johann Michael Sailer und seine Zeit, Regensburg 1982, 229 - 255.

49. Fischer, o.c., 218.
50. Jendrosch, o.c., 31, 40vv.
51. ib., 125vv.
52. ib., 185vv.
53. ib., 188vv., 202vv.
54. J.R. Geiselmann, Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche: Johann Michael Sailer's Verstandnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet, Stuttgart 1952, dezelfde visie op de ontwikkeling van Sailer's kerkbegrip verschaft Geiselmann ook in zijn. Kirche und Frömmigkeit in den geistigen Bewegungen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (J.M. Sailer), in J. Danielou/H. Vorgrimmler (red.), Sentire Ecclesiam Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit, Freiburg/Basel/Wenen 1961, 474-530. Hierna zal van het eerstgenoemde geschrift gebruik gemaakt worden.
55. Het betreft Theologiae christianae cum philosophia nexus, Augsburg 1779, z. Geiselmann, o.c., 43vv.
56. Z. hiervoor ook de bewijsvoering, die Jendrosch uit Geiselmans boek naar voren haalt. Jendrosch, o.c., 242vv
57. Geiselmann, o.c., 25vv.
58. ib., 97vv.
59. ib., 101.
60. ib., 86v.
61. ib., 172v.
62. ib., 211v.
63. Z. m.n. 228v., 206vv.
64. ib., 210.
65. Probst, o.c., 236vv.
66. Ook in het priesterbeeld van Sailer kan een ontwikkeling van een meer op de subjectiviteit naar een meer op de objectiviteit gericht denken waargenomen worden. W. Brandmüller schetst hoe de jonge Sailer zijn priesterbeeld ontwerpt in tegenstelling met zowel het type van de uitsluitend op verbetering van de zedelijkheid gerichte 'Volkslehrer' als ook met het type van de mechanische 'Altarfinsterling'. Maar Sailer is in de periode voor Landshut meer geïnteresseerd in de existentiële instelling en de religieus-zedelijke houding van de priester dan in het priesterschap, dat a.h.w. langs bovennatuurlijke weg ontologisch in het wijdingssacrament gefundeerd is. Pas in Landshut wordt dat laatste ten volle gehonoreerd. Het eucharistisch offer wordt als het centrum van het priesterlijk bestaan naar voren gehaald. En de beslissende betekenis van de kerkelijke wijding door de bisschop wordt geaccentueerd (W. Brandmüller, Das Priesterbild Johann Michael Sailer's, in: Stimmen zur Zeit 201(1983)119-132, m.n. 127vv., vgl. ook K. Baumgartner, J.M. Sailer als Pastoraltheologe und Seelsorger, in G. Schwaiger/P. Mai (red.), Johann Michael Sailer und seine Zeit, Regensburg 1982, 277-303, 290.
67. Aldus J. Widmer, één van Sailer's leerlingen (Schiel I, o.c., 350).
68. Schiel II, o.c., 222v., de brief wordt ook aangehaald door Schwaiger, Der bayerische Kirchenvater, 49v.
69. Schiel I, o.c., 367.
70. Schwaiger, o.c., 51v.
71. In Johann Michael Sailer sämtliche Werke, J. Widmer (red.), 40 Bde., Sulzbach 1830-1841, Bd. 12, 299-318, Schwaiger gaat uitgebreid op deze tekst in, o.c., 51-56.
72. Lang (noot 24), o.c., 73v., 78vv., 102vv.

73. Schiel I, o.c., 330.
74. Funk, o.c., 192, Lang, o.c., 195vv.
75. Dat moet zelfs Funk, een groot bewonderaar van Sailer, toegeven: Funk, o.c., 192, z. verder voor de kerkpolitieke activiteiten van Sailer en zijn kring in Lands-hut, ib., 65, 170vv
76. In 1817 werd dit rapport - waarschijnlijk zonder medeweten van de opstellers - gepubliceerd 'Freimuthige Darstellung der Ursachen des Mangels an katholischen Geistlichen, Nebst den sichersten Mitteln zur Abhulfe, Ulm 1817. Schwaiger geeft een excerpt van dit document G. Schwaiger, Die altbayerische Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Sakularisation und Konkordat, München 1959, 358vv.
77. Nog veel sterker manifesteert zich dit aspect in de twee pastorale brieven, die Sailer als bisschop van Regensburg schreef. Ze werden weliswaar ontworpen door zijn secretaris Melchior von Diepenbrock (de latere prins-aartsbisschop van Breslau), maar in de geest van Sailer geschreven (hier maak ik gebruik van het excerpt van Schwaiger, Der bayerische Kirchenvater, 155vv). De dreiging van de niet-katholieke wereld en de angst daarvoor zijn in deze brieven manifest. De eerste brief is gericht aan alle gelovigen. De belangrijkste boodschap erin is, dat door genotzucht, door de voortgaande ontbinding van zedelijk-religieuze banden, velen zich al hebben losgemaakt van Christus en zijn evangelie, van de kerk en van haar sacramenten. Alleen in het gezin ziet de brief nog een laatste toevluchtsoord voor de ware religiositeit. Maar wanneer ook dit 'Innerste Herz der Gesellschaft' aangetast wordt, kan er nauwelijks nog hoop zijn. De tweede brief, een paar maanden voor zijn dood gepubliceerd, is gericht aan de clerus. De boodschap is hier, dat de tijdgeest bepaald is door ongelof, het principe ervan is de mateloze zelfzucht. Er heerst een vals begrip, want vrijheid kent geen grenzen meer. Dat valse begrip van vrijheid is vanuit de hogere standen tot in de lagere klassen doorgedrongen, vernietigt daarin het gezinsleven en tast in Beieren het erfdeel van vroomheid, religiositeit en afhankelijkheid aan troon en altaar aan. De positieve christelijke religie, die van de mensen, geloof, deemoedige zelfverloochening en gebed eist, wordt niet meer erkend door de 'Gebildeten'. Sailer signaleert in de brief ook de toendertijd inderdaad opvallende toename van buiten-echtelijk geboren kinderen. Maar ook hij wijt dat, zoals dat in het perspectief van de traditionele klassen gebruikelijk is (boven, 114, 119) aan de onzedelijkheid. De brief besluit met twee vermaningen aan de clerus, die heel goed Sailers politieke oordeel laten zien. De clerus wordt opgedragen om de gelovigen de plicht van trouw, gehoorzaamheid en onderworpenheid jegens de door God ingestelde overheid in te prenten. Zij, die aangestoken zijn door de 'Influenza des Freiheitsgeschwindels', moeten Christus voorgehouden worden, dat wil zeggen de christelijke gehoorzaamheid jegens de door God verordende christelijke koningen en regeringen. De geestelijkheid wordt voorts onder dreiging van kerkelijke straffen verboden om deel te nemen aan politieke of kerkelijke oppositionele verenigingen. In een begeleidend schrijven aan de dekens van zijn dioceses worden die verenigingen met name genoemd de 'Verein zur Unterstützung der freien Presse' en de nog op te richten 'Verein zur Abschaffung des kirchlichen Colibatsgesetzes'. Sailer heeft hier de door de revolutie van 1830 beïnvloede gebeurtenissen op het oog. Eind 1830 manifesteerde zich de onvrede met de restauratieve regeringspolitiek in ongeregelde heden in München Ludwig I en zijn minister von Schenk - beiden oud-leerlingen van Sailer - traden toen hard op, o.m. met een persverordening, waarin de censuur aanzienlijk verscherpt werd. In 1831 wist de liberale oppositie in de landdag de koning te dwingen om de persverordening in te trekken en minister von Schenk te ontslaan. In die liberale beweging paste ook de vereniging ter ondersteuning van de vrije pers (vgl. voor de gebeurtenissen in Beieren Huber II, o.c., 32vv., F. Hertz, The German public mind in the nineteenth century, A social history of German political sentiments, aspirations and ideas, F. Eyck, red., Londen 1975, 145vv). Wat betreft de genoemde nog op te richten anticelibatsvereniging doelt Sailer ongetwijfeld op de initiatieven van de radicale verlichte priester A. Leichenmüller, die in zijn blad, de 'Konstitutionelle Kirchenzeitung', opriep tot oprichting van een Beierse anticelibatsvereniging. Hij hield daarbij het oog op de net weer opblaiende strijd om het celibaat in Baden en Württemberg

- (W. Leinweber, *Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert*, Munster 1978, 77vv.).
78. Over de kerk schrijft het document onder meer 'Mit den Bischöfen stehen durch den ihnen untergeordneten Klerus, und durch die Bischöfe mit dem Oberhaupt der Kirche die Glaubigen im Verbande', Schwaiger, *Die altbayerischen Bistümer*, 365.
  79. Funk, o.c., 174vv., Lang, o.c., 74v.
  80. Funk, o.c., 1-41, m.n. 32.
  81. H. Witetschek, *Die Bedeutung der theologische Fakultät der Universität München in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in: *Historisches Jahrbuch* 86(1966) 107-137, m.n. 112vv.
  82. Funk, o.c., 184vv., vgl. Schnabel IV, o.c., 58v.
  83. Schnabel IV, o.c., 59.
  84. Funk, o.c., 190v. Voor meer gegevens over Sailer's kerkpolitieke en organisatorische activiteiten in Regensburg. A. Doeberl, *Bausteine zu einer Biographie des Bischofs Sailer*, in: *Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland* Bd. 151(1913)793-811, 873-889, Bd. 153(1915)40-60 (over Ludwig I en Sailer), 91-101 (over Sailer's relaties met vooraanstaande katholieke intellectuelen), Bd. 157(1916)94-103 (over Sailer en Dollinger).
  85. B. Goy, *Aufklärung und Volksfrommigkeit in den Bistümern Würzburg und Bamberg*, Würzburg 1969, 137, vgl. 280v.
  86. L. Swidler, *Aufklärung Catholicism 1780 - 1850. Liturgical and other reforms in the Catholic Aufklärung*, Missoula 1978, 44vv.
  87. Goy, o.c., 21, 116, 200.
  88. Boven, 86v., 93, 119.
  89. Boven, hfdst. III, noot 79.
  90. Vgl. boven, 158 en noot 77.
  91. Vgl. boven, 99v.
  92. Vgl. boven, 131.
  93. Bijv. P. Funk, *Aufklärung und christlicher Humanismus. Zu Sailer's 100. Todestage*, in: *Hochland* 29(1932)Bd. 2, 314-327, passim.
  94. Boven, 146.
  95. A. Dru, *The church in the nineteenth century. Germany 1800 - 1918*, Londen 1963, 43, F. Vignier, *Bischofsamt und Papstgewalt. Zur Diskussion um Universalepiskopat und Unfehlbarkeit des Papstes in deutschen Katholizismus*, G. Maron, red., Göttingen 1964, 72.
  96. Biografieën: over Colmar L. Lenhart, Joseph Ludwig Colmar aus Strassburg, der religiöse Bischof einer Mainzer Zeitenwende (1802 - 1818), in: *Jahrbuch für das Bistum Mainz* 1(1946)76-95, over Liebermann J. Goerber, Bruno Franz Leopold Liebermann, Freiburg 1886. Ik steun hier vooral op de gegevens die Lenhart in zijn studie over de Mainzer theologen verschaft L. Lenhart, *Die ersten Mainzer Theologenschule des 19. Jahrhunderts (1805 - 1830)*. (Die elzassischen Theologenkolonie in Mainz), Ein kirchen- und geistesgeschichtlicher Durchblick, in: *Jahrbuch für das Bistum Mainz* 6(1951/54)93-186, 7(1955/57)9-130 (de hele studie is ook als aparte publicatie uitgegeven Mainz 1956).
  97. Schnabel IV, o.c., 82vv., J.A. de Kok, *Drie eeuwen Westeuropese kerkgeschiedenis. Een inleiding 1680 tot heden*, Hilversum 1979, 121v.
  98. G. Goyau, *L'Allemagne religieuse: Le catholicisme (1800 - 1848)*, Bd. 2, Parijs 1910, 16.
  99. Lenhart, Bd. 6, 127.
  100. ib., 131vv., Bd. 7, 17v., z. voorts Bd. 7, 94vv., K. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart*, New York/Hildesheim 1966 (fotogr. herdruk van de uitgave München 1866), 403v.
  101. Lenhart, Bd. 7, 11vv.
  102. ib., Bd. 6, 103 en passim. De professoren van het (Franse) seminarie moesten de vier Gallicaanse artikelen van 1682 ondertekenen en beloven ze in hun onderwijs uit te dragen. Ook Liebermann ondertekende. Lenhart geeft de indruk, dat hij dat alleen om tactische redenen deed (Bd. 6, 123vv., Bd. 7, 108). Vignier wijst er in dit verband op, dat het niet toevallig is, dat Liebermann zelf pas in 1814, toen door de politieke verhoudingen al geen druk meer op het seminarie werd uitgeoefend, in plaats van kerkelijk recht dogmatiek ging doceren (Vignier,

- o.c., 63).
103. Lenhart, Bd. 6, 11lv.
  104. K. Buchheim, Ultramontanismus und Demokratie: Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert, München 1963, 11vv.
  105. Lenhart, Bd. 7, 106vv., z. onder, 206.
  106. ib., Bd. 6, 109, vgl. 127v.; O. Weiss, Der Ultramontanismus. Grundlagen - Vorgeschichte - Struktur, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 41(1978) 821-877, 844.
  107. H. Schwalbach, Der Mainzer 'Katholik': Als Spiegel des neuerwachenden kirchlich-religiosen Lebens in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts (1821 - 1850), Mainz 1966, 16.
  108. Schnabel IV, o.c., 77.
  109. Lenhart, Bd. 7, 28vv.
  110. Z. voor de geschiedenis van het begrip: H. Raab, Zur Geschichte und Bedeutung des Schlagwortes 'Ultramontanismus' im 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: Historisches Jahrbuch 81(1961)159-173, m.n. 172v.
  111. Waar ik over oeridee zou spreken, gebruikt Weiss de synoniemen grondhouding, idee, ideologie, samenhangend geheel van ideologieën (Weiss, o.c., 826).
  112. Weiss, o.c., 826.
  113. ib., 827vv.
  114. ib., 831vv.
  115. Vgl. ook Goy, die in haar onderzoek naar verlichting en volksreligiositeit in twee Beierse bisdommen o.m. laat zien, hoe het volk in het algemeen kerkelijke vernieuwingsmaatregelen afwees. Passieve acceptatie, maar ook passief en actief verzet, waren gebruikelijk (Goy, o.c., 295vv.).
  116. Weiss, o.c., 843vv.
  117. E. Hegel, Die katholische Kirche Deutschlands unter den Einfluss der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, Opladen 1975, 27.
  118. A.P. Kustermann, Vereine der Spätaufklärung und Johann Sebastian Drey: Ein Beitrag zum sozial- und ideengeschichtlichen Standort des Tübinger Theologen, in: Ellwanger Jahrbuch 28(1979/80)23-81, hier. 68, noot 39.
  119. R. van Dulmen, Antijesuitismus und katholische Aufklärung in Deutschland, in: Historisches Jahrbuch 89(1969)52-80, hier: 54vv.
  120. Hegel, o.c., 31.
  121. Nog in 1840 bestond bijvoorbeeld de meerderheid van de lagere clerus in Baden uit aanhangers van Wessenberg (O. Bechtold, Der 'Ruf nach Synoden' als kirchenpolitische Erscheinung im jungen Erzbistum Freiburg (1827 - 1860): Ein Beitrag zum Verhältnis von Staat und Kirche im Grossherzogtum Baden und zur Geschichte der religiösen Aufklärung in Süddeutschland, Freiburg 1958 (diss. typescript), 43vv., 154, vgl. ook H. Lauer, Geschichte der katholischen Kirche im Grossherzogtum Baden. Von der Gründung des Grossherzogtums bis zur Gegenwart, Freiburg 1908, 88vv., 124vv., F. Strobel, Der Katholizismus und die liberalen Strömungen in Baden vor 1848. Ein Beitrag zu den Ursachen und Anfängen der politischen Katholizismus in Deutschland (Teildruck: Der Kampf mit dem kirchlichen Liberalismus), München 1937, 30).
  122. Van Dulmen, o.c., 54, 64.
  123. ib., 68v.
  124. Kustermann, o.c., 29.
  125. S. Merkle, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters (oorspr. 1909), in: Ausgewählte Reden und Aufsätze, T. Freudenberger, red., Würzburg 1965, 361-413, hier: 366.
  126. Aldus B. Plongerón, Was ist katholische Aufklärung?, in: E. Kovács (red.), Katholische Aufklärung und Josephinismus, München 1979, 10-56, 20; vgl. ook: A. Hagen, Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg, Stuttgart 1953, 199.
  127. Voor het volgende, S. Merkle, o.c., 366vv.; L.J. Rogier, De kerk in het tijdperk van verlichting en revolutie (dl. VII van L.J. Rogier/R. Aubert/M.D. Knowles, De geschiedenis van de kerk), Hilversum/Antwerpen 1964, 144v., B. Casper, Die theologischen Studienpläne des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts im Lichte der Säkularisierungsproblematik, in: A. Langner (red.), Säkularisati-

- on und Sakularisierung im 19. Jahrhundert, Munchen etc. 1978, 97-141, hier 108vv
128. Vgl. J. Muller, Die pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Rautenstrauchs 'Entwurf zur Einrichtung der Theologischen Schulen', Wenen 1969, 52vv.
  129. A. Seigfried, Die Dogmatik im 18. Jahrhundert unter dem Einfluss von Aufklärung und Jansenismus, in E. Kovacs (red.), o.c., 241-263, hier 260.
  130. Zie bijvoorbeeld deze woorden van Wessenberg in een brief uit 1836 'De aanmatiging alles te weten en alles te verklaren, zelfs de dingen, die volledig boven de kracht van ons verstand gaan en volkomen duister zijn. ... Waarvoor zijn al die ijdele theorieën over de genade en de predestinatie goed? Wij zijn allen arme zondaars. Christus is gekomen om diegenen te bekeren die met een deemoedig en berouwvol hart ... hem in geest en waarheid gelijkvormig willen zijn, ... en die op zijn hemels koninkrijk hopen. Ziet u, dat is wat mij toeschijnt de grond van onze religie te zijn, waaraan men zich houden moet', geciteerd door K. Kabus, Ignaz Heinrich von Wessenbergs geistige Gestalt im Lichte seines Kirchenbegriffs Eine Studie zur Aufklärung im katholischen Deutschland, Keulen 1963, 79.
  131. Casper, o.c., 110.
  132. W. Muller, Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774 - 1860), in H. Fries/G. Schwaiger (red.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 1, Munchen 1978, 189-204, hier. 197.
  133. L. Swidler, Aufklärung Catholicism 1780 - 1850. Liturgical and other reforms in the Catholic Aufklärung, Missoula 1978, 53.
  134. Casper, o.c., 112.
  135. ib., 115.
  136. Kustermann, o.c., 31.
  137. ib., 31vv.
  138. Noot 133.
  139. Merkle, o.c., 380vv., vgl. A. Hagen, Geschichte der Diözese Rottenburg, Bd. 1, 15vv.
  140. Rogier, o.c., 147.
  141. F.X. Arnold, Pastoraltheologische Durchblicke. Das Prinzip des Gott-Menschlichen und der geschichtliche Weg der Pastoraltheologie, Freiburg etc. 1965, 126vv.
  142. ib., 127.
  143. Z. de vele voorbeelden bij. Goy, o.c., 229vv.
  144. P. Schafer, Kirche und Vernunft Die Kirche in der katholische Theologie der Aufklärungszeit, Munchen 1974, 98vv.
  145. Merkle, o.c., passim. Z. ook van dez., Um die rechte Beurteilung der sogenannten Aufklärungszeit (oorspr. 1936), in. Ausgewählte Reden etc., 414-420, hier. 419.
  146. Muller, o.c., 202.
  147. Wessenberg studeerde in de jaren 1792 - 1794 bij Sailer in Dillingen. Vanaf die tijd onderhielden ze lange tijd een 'herzliches und inniges Freundschaftsverhältnis' (F. Amann, Die Beziehungen zwischen Sailer und Wessenberg auf Grund von Briefen dargestellt, in Freiburger Diözesan-Archiv 69(1949)186-203, hier 188). Die vriendschap lijkt overigens niet verder te gaan dan 1827. Amann vermoedt, dat de oorzaak ervan ligt in de onvermijdelijke kerkpolitieke vervreemding die tussen hen moet zijn opgetreden (ib., 198v.). Zeker is in ieder geval, dat Wessenberg persoonlijke redenen had om ook een vergoelijkende houding jegens hiërarchie en strengkerkelijkheid te verwerpen. Mede door de intransigente houding van Rome en van de strengkerkelijken tegenover Wessenberg, werd het hem na de definitieve opheffing van het diocees Konstanz in 1827 onmogelijk gemaakt om nog een leidende positie op te nemen. Ook pogingen van de regering van Baden stuitten af op het verzet van Rome tegen een mogelijke kandidatuur van Wessenberg voor het bisschopsambt. Z. voor de gespannen verhouding tussen Rome en Wessenberg C. Grober, Heinrich Ignaz von Wessenberg, in Freiburger Diözesan-Archiv 55(1927) 362-509, 56(1928)294-435.
  148. Kabus, o.c., 41.
  149. O. Gilg, Die Seelsorgebedeutung Ignaz Heinrich von Wessenbergs. Ein Gedenkwort zur 100. Jahrfest des Todestages, 7. August 1860, in Internationale Kirchliche Zeitschrift 50(1960)127-149, 135v.

150. Er zal nog veel onderzoek naar de verhouding tussen zedelijkheid en religie bij de verschillende katholieke verlichters gedaan moeten worden. Op een ander meer fundamenteel-theologisch en ecclesiologisch terrein heeft Philipp Schafer reeds een hardnekkig vooroordeel over de katholieke Aufklärung vernietigd. Namelijk de gedachte, dat zij het theologisch rationalisme, dus de fundering van het geloof op de autonome rede gepropageerd heeft, en parallel daarmee, dat alle aanhangers van de katholieke Aufklärung de kerk zien als niet meer dan een toevallige maatschappelijke vorm van vereniging van individuen, die hun geloof op de rede baseren. Het gaat hier om zijn 'Kirche und Vernunft'. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit' (München 1974). Schafer gaat er van uit, dat de katholieke theologie in de tweede helft van de achttiende eeuw door het verlicht rationalisme genoodzaakt werd om de theologische speculatie te verlaten en kritisch met de gegeven historische bronnen van het christendom te leren omgaan. Die theologen, die dat doen, en die tegelijkertijd toch de legitimiteit van de katholieke traditie tegen de aanvallen van de verlichting willen beschermen, die rekent hij feitelijk tot de katholieke-verlichte theologie. Dat is dus een ideeën-historisch criterium om over de katholieke Aufklärung te spreken. Hij laat nu in zijn studie zien, hoe verschillende groepjes van theologen, in een steeds wisselende verhouding van overname en kritiek op de rede, tot een geheel nieuw begrip van de betekenis van de kerk voor de theologie komen. Ik zal heel globaal in het voetspoor van Schafer de verschillende groepjes aanduiden. Amort (gest. 1775) en Schollner (gest. 1795) zijn vroege katholieke verlichters, die nog geheel binnen de traditionele christelijke voorstellingswereld leven. Een wereld, waarin de kerkelijke gestalte van de religie vanzelfsprekend, nog niet fundamenteel ge-problematiseerd is, een wereld ook, waarin geloof en rede in een harmonische, eveneens nog niet ge-problematiseerde verhouding tot elkaar staan. Maar beide theologen zien zich toch genoodzaakt om de rede rekenschap af te laten leggen, waarom de ware christelijke religie precies in de katholieke kerk leeft. Ofschoon ze dit doen door uit te gaan van een op zichzelf weer kerkelijk gedefinieerd geloof, duidt dit toch al de komst van de moderniteit aan. Gerbert (gest. 1793) en Schram (gest. 1797) zijn nog wat moderner. Het christendom is voor hen nog wel een vanzelfsprekende grootheid. Maar toch willen ze door middel van een historische argumentatie (o.g.v. bijbel en vaders) de waarheid van de kerkelijk gedefinieerde leer verantwoorden. Zij getroosten zich voorts veel moeite om aan te tonen, dat de rede op eigen redelijke gronden tot een conclusie moet komen, dat zij haar grenzen heeft en zo uit haarzelf naar de hogere autoriteit van God verwijst. Bij hen is de christelijke religie nog wel vanzelfsprekend, maar de kerkelijk-katholieke gestalte ervan, al niet meer. Die moet vehement verdedigd worden, doordat aangetoond wordt, dat de autoriteit van God in deze wereld zich noodzakelijkerwijs in de kerk presenteert. Een derde groep - die vaak voor de katholieke Aufklärung als geheel wordt aangezien - is de groep van de radicalen. Schneider (gest. 1794), Blau (gest. 1819) en Werkmeister (gest. 1823). Zij gaan het verst in hun keuze voor de autonome rede. In naam van de vrijheid van het redelijk individu wijzen zij het bovenindividuele gezag van de kerk af. Tot een vierde groep rekent Schafer o.a. Stattler (gest. 1797), von Schonberg (gest. 1792) en Storchonau (gest. 1797). Allen signaleren zij een grote spanning tussen geloof en rede. De rede kan bij hen niet verder komen dan het bewijs van de waarheid en werkelijkheid van de natuurlijke religie. Maar toch wensen deze theologen vast te houden aan het geloof en aan de positieve in de kerk belichaamde religie. De rede wordt dan nog wel in staat geacht om plausibel te maken, dat de kerk de spanning tussen de rede zelf en het geloof kan dragen. De kerk is de draagster van de waarheid van de openbaring, een waarheid, die de rede zelf echter niet kan bewijzen. De vijfde groep is nog kritischer ten aanzien van de mogelijkheden van de rede. Het zijn o.a. Wiest (gest. 1797), Mayr (gest. 1794), Schwarz (gest. 1794). Voor het aanwijzen van de waarheid van het christendom richtten deze theologen zich niet primair op de rede, maar op de geschiedenis. Daarbij postuleren zij, dat de kerk de middelares van de ware christelijke leer is. Tot de laatste en zesde groep rekent Schafer o.a. Klupfel (gest. 1811), Zimmer (gest. 1820), Oberthur (gest. 1831), Dobmayer (gest. 1803) en Sailer (maar



op de laatste gaat hij niet in). Deze theologen, vooral Klupfel en Zimmer - en natuurlijk ook Sailer - documenteren in hun intellectuele ontwikkeling de overgang naar de romantiek. De kritiek op de rede als instrument voor de kennis van het geloof wordt in die ontwikkeling steeds krachtiger. Uiteindelijk komt Zimmer bij een opvatting uit, volgens welke, paradoxaal genoeg, de vanzelfsprekendheid van het gezag van de kerk voor geloven en denken geponeerd wordt. En waarheid wordt niet onthuld door de autonome rede, maar door de ervaring, die de mens in de geschiedenis opdoet. De kerk krijgt daarbij een steeds groter belang. Zij is uiteindelijk niet slechts de middelaars van de ware leer, maar ook de presentatie en de tegenwoordigstelling van waarheid en heil in de geschiedenis. De kerk reikt de mens de waarheid aan, die hij zelf kan ervaren. Schafer suggereert feitelijk, dat er in de katholieke Aufklärung een logische dynamiek schuilt, waardoor de oorspronkelijke inzet opgeheven wordt. Want de aanzet bij de rede lijkt aan het einde verdwenen te zijn. Ze wordt overschaduwed door de gelovige ervaring. En parallel daarmee waar bij Amort en Schollner de kerk zo vanzelfsprekend is, dat geloof en theologie eenvoudigweg niet zonder een kerkelijke gestalte voorstelbaar zijn, maar waar de kerk zelf geen bron van het geloof is, daar wordt bij Zimmer die vanzelfsprekendheid geponeerd, en wordt de kerk verheven tot de unieke bron van het geloof.

151. Voor het volgende I.W. Frank, *Zum spatmittelalterlichen und josephinischen Kirchenverständnis*, in: Kovács (red.), o.c., 143-171, m.n. 157vv.
152. Rogier, o.c., 154vv.
153. Van Dulmen, o.c., 65, 80.
154. Casper, o.c., 115.
155. H. Hollerweger, *Tendenzen der liturgischen Reformen unter Maria Theresia und Joseph II*, in: Kovacs (red.), o.c., 295-306. Dit artikel bevat de conclusies van Hollerwegers grote werk *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich*, Regensburg 1976.
156. Vigner, *Bischofsamt*, 39vv.; Hegel, o.c., 9vv.
157. Frank typeert het jozefisme als een instrumentalisering van het kerkelijk episcopalisme door het regalisme (Frank, o.c., 161v.). Wat voor hem overigens niet apriori betekent, dat het jozefisme als kerkelijke hervorming per se een onchristelijk karakter heeft. Over dit punt - is het jozefisme een hervormingsbeweging in het belang van kerk en godsdienst of uitsluitend in het belang van de staat? - ging een discussie tussen E. Winter en F. Maass. Z. voor literatuur: Frank, o.c., 164, noot 64, 168, noot 79, vgl. Rogier, o.c., 164.
158. F. Huber, vriend van Wessenberg, neemt in 1819 in de gehele clerus drie richtingen waar: rationalisten (= radicale verlichters), wessenbergianen (= gematigde verlichters) en anti-wessenbergianen (= orthodoxen). C. Martin ziet eveneens drie groepen (Bechtold, o.c., 43v.). Hij noemt ze ultraliberalen, 'Talent- und Eifervollen' en ultraorthodoxen. Drey onderscheidt in zijn artikel 'Was ist in unserer Zeit von Synoden zu erwarten?' (ThQ((1834)) zelfs vijf groepen, variërend van de groep die in het geheel niet, tot de groep die juist extreem verlicht is.
159. Over Werkmeister A. Hagen, *Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenberg*, Stuttgart 1953, 1-212.
160. Schafer, o.c., 19v., 35vv., 73vv., 81, 98v. Werkmeister was ook een fel bestrijder van de leer van de onfeilbaarheid van de kerk. Die leer was z.i. in tegenspraak met de vrije menselijke rede en met de leer van Jezus. Een belangrijk moment in zijn argumentatie, is, dat de leer van de onfeilbaarheid van de kerk de mensen in de geestelijke slavernij van de priesters voert (F.X. Bantle, *Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik Eine dogmengeschichtliche Untersuchung für die Zeit der Wende vom 18. bis zum 19. Jahrhundert*, Freiburg etc. 1976, 478-526, passim).
161. Strobel, o.c., 22v. Strobel neemt in de late katholieke Aufklärung in Baden twee hoofdrichtingen waar. Na het revolutiejaar 1830 radicaliseert een deel van de verlichte clerus. Er tekenen zich dan met betrekking tot de vragen over de intern-kerkelijke structuur twee richtingen af, die parallel lopen met een soortgelijke splitsing in het politiek-liberale kamp (gematigden vs. radicalen).

Er is volgens Strobel dan een door Wessenberg geïnspireerde episcopalistische, constitutioneel-liberale, hiërarchische richting en een radicaal-democratische richting (Strobel, o.c., 23v., vgl. 39).

162. Kabus, o.c., 52v.
163. Ib., 54v.
165. Ib., 85.
166. Ib., 55vv., 60v.; U. Engelmann, Ignaz Heinrich von Wessenberg und die Kirche, in: Historisches Jahrbuch 91(1971)46-69, hier: 52, 63vv.
167. Vgl. F. Strobel, Zur kirchenpolitischen Stellungnahme Wessenbergs nach 1827, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 36(1942)161-201 (dit artikel is overigens grotendeels identiek met een excurs in zijn 'Der Katholizismus und die liberalen Strömungen in Baden vor 1848', München 1937, 101-135).
168. Strobel, Der Katholizismus, 82vv.; Lauer, o.c., 164vv.
169. Dat is bijvoorbeeld heel duidelijk bij voor- en tegenstanders van het celibaat. We zullen in het volgende hoofdstuk nog even aanstippen, dat de fronten van voor- en tegenstanders van het celibaat langs dezelfde lijnen als de fronten van resp. tegen- en voorstanders van het 'Staatskirchentum' (z. b.v. W. Leinweber, Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert, Münster 1978, 456vv.). De jonge geestelijkheid keerde zich juist vanuit het vrijheidspathos, dat ook de kerk bereikt had, tegen de regelzucht van de staat, terwijl de anticelibataalsbeweging vaak juist een beroep op de staat deed, om burgerlijke rechten en vrijheden ook in de kerk af te dwingen.
170. Vgl. ook: K.O. von Aretin, Die Unionsbewegungen des 18. Jahrhunderts unter dem Einfluss von katholischer Aufklärung, deutschen Protestantismus und Jansenismus, in: Kovács (red.), o.c., 197-208, hier: 208.
171. Z. de literatuur bij Frank, o.c., 169, noot 83; vgl. voorts Hollerweger, o.c., 303. Vgl. voor de afwijzing van jozefistische hervormingen door het volk: H. Hollerweger, Die gottesdienstlichen Reformen Joseph II und ihre Auswirkungen auf die Frömmigkeit des Volkes, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 94(1983) 52-65.
172. Strobel, o.c., 36v.
173. P. Picard, Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärungszeit: Auseinandersetzung mit den kanonischen Vorschriften im Name der Vernunft und der Menschenrechte, Düsseldorf 1975, 286, 294v., 306, 324, 378; Leinweber, o.c. 543v. Een man als Werkmeister zag volgens Hagen de belangrijkste belemmering voor de afschaffing van het verplichte celibaat juist in de houding van het katholieke volk. Maar met behulp van enige druk van de landsvorst en met de mede-werkende kracht van de tijd, zou die belemmering volgens Werkmeister overkomelijk moeten zijn (Hagen, Die kirchliche Aufklärung, 81).
174. Strobel, o.c., 11, 25, 84v., 107v.
175. G. Merk, Wessenbergs ökonomische und soziale Auffassungen, in: Freiburger Diözesan-Archiv 88(1968)463-477.
176. Vgl. Schäfer, o.c., 94.
177. Plonger, o.c., 36vv.
178. Zo voert volgens Koselleck de door de Aufklärung gepropageerde tolerantie in een aporetische situatie, die niet volkomen te beheersen is (R. Koselleck, Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz, in: T. Rendtorff (red.), Glaube und Toleranz: Das theologische Erbe der Aufklärung, Gütersloh 1982, 256-271, hier: 259).
179. Vgl. F. Heyer, Die katholische Kirche vom westfälischen Frieden bis zum ersten vatikanischen Konzil (Bd 4/N/1 Die Kirche in ihrer Geschichte), Göttingen 1963, 92.
180. Z. voor Baden: Strobel, o.c., 13vv.; voor Württemberg: C. Bauer, Politischer Katholizismus in Württemberg bis zum Jahr 1848, Freiburg 1929, 30vv.
181. Voor het volgende: Hagen, Die kirchliche Aufklärung, 284vv.
182. Z. onder, hfdst. VI, par. 1D; over de botsing van de 'Blätter' met Drey inzake de kwestie van de synodes: Bechtold, o.c., 45vv.
183. O.B. Roeggele, Presse und Publizistik des deutschen Katholizismus 1803 - 1963, in: A. Rauscher (red.), Der soziale und politische Katholizismus: Entwicklungs-

- linien in Deutschland 1803 - 1863, Bd. 2, Munchen/Wenen 1982, 395-434, hier: 399.
184. Lenhart, Bd. 7, 50, noot 135.
  185. L. Bergstrasser, Studien zur Vorgeschichte der Zentrumsparlei, Tübingen 1910, 118v
  186. Lenhart, Bd. 7, 116.
  187. Vgl. Lenhart, Bd. 7, 106, Vigener, Bischofsamt, 64, E. Heinen, Staatliche Macht und Katholizismus in Deutschland, Bd. I Dokumente des politischen Katholizismus von seinen Anfängen bis 1867, Paderborn 1969, 52.
  188. Z. voor de medewerkers H. Schwalbach, Der Mainzer 'Katholik' als Spiegel des neuerwachenden kirchlich-religiösen Lebens in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts (1821 - 1850), Mainz 1960, 16vv.
  189. Lenhart, Bd. 7, 52, over Gorres' werkzaamheden bij 'Der Katholik'. S. Merkle, Zur Gorres' theologischer Arbeit am 'Katholik', in: Gorres' Festschrift, Keulen 1926, 151-190.
  190. Roegele, o.c., 405, voor namen en nadere gegevens over deze bladen R. Pesch, Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848, Mainz 1966, 197vv. In dit waardevolle werk wordt in het excurs ingegaan op de programma's van kerkbladen in heel Duitsland (ib., 140-195). En in het aanhangsel geeft Pesch een heel Duitsland omvattende 'Kritischer Katalog der Kirchenblätter von 1821 bis 1848' (ib., 197-225).
  191. Pesch, o.c., 151vv.
  192. Roegele, o.c., 403.
  193. Pesch, o.c., 4.
  194. Schwalbach, o.c., 66vv.
  195. ib., 127.
  196. ib., 50.
  197. ib., 58vv.
  198. ib., 38, 62.
  199. ib., 41vv.; over Hermes: onder, 190vv.
  200. Een verslag van de machinaties van de Bonner filosoof C.H. Windischmann en de pastoor A.J. Binterim - beiden medewerkers van 'Der Katholik' - is te vinden bij S. Merkle, Der hermesische Streit im Lichte neuer Quellen, in: Historisches Jahrbuch 60(1940)179-220. Schwedt heeft het proces van de veroordeling van Hermes in 1835 onderzocht. Hij komt tot de conclusie, dat die veroordeling uiteindelijk niet zozeer gezien moet worden als een produkt van Rome, maar als een produkt van het Duitse 'Rechtskatholizismus' - waarvan 'Der Katholik' een belangrijk representant is (H.S. Schwedt, Das römische Urteil über Georg Hermes '1775 - 1831) Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert, Rome/Freiburg/Wenen 1980).
  201. Schwalbach, o.c., 37.
  202. ib., 48.
  203. P.-W. Scheele, Johann Adam Mohler (1796 - 1838), in: H. Fries/G. Schwaiger (red.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 2, Munchen 1975, 70-98, hier 87v., z. verder voor Mohlers positie in het celibaatsdebat onder, hfdst. VI, par. 10
  204. Vgl. Lenhart, Bd. 7, 61vv.
  205. Schwalbach, o.c., 44.
  206. Vigener, Bischofsamt, 65v.
  207. ib., 74vv.
  208. Voor het volgende Schwalbach, o.c., 89vv., vgl. E.R. Huber, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. II Der Kampf um Einheit und Freiheit 1830 bis 1850, Stuttgart etc. 1975<sup>2</sup> (1960<sup>1</sup>), 353v.
  209. Vgl. Huber II, 352.
  210. Lenhart, Bd. 7, 117.
  211. Vigener, Bischofsamt, 54.
  212. Lenhart, Bd. 7, 115.
  213. Boven, 165v.
  214. Boven, 92v., 99.
  215. Boven, 63, 66.

216. Voor het volgende: R.G. Ardelt, Anmerkungen zur antimodernistischen Ekklesiologie, in: E. Weinzierl (red.), *Der Modernismus: Beiträge zur seiner Erforschung*, Graz/Wenen/Keulen 1974, 257-282.
217. In dit verband zijn de drie belangrijkste werken van H. Schrörs: *Geschiede der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn 1818-31*, Keulen 1921; *Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts: Johann Wilhelm Joseph Braun (1801-1863)*, Bonn/Leipzig 1925 (Braun, van 1833 tot 1843 professor in Bonn, was één van de meest briljante hermesianen. In 1837 verbleef hij met de hermesiaanse filosoof P.J. Elvenich enige maanden in Rome, ten einde te proberen de verordening van Hermes ongedaan te maken. Die poging mislukte); Schrörs standaardwerk over 'Keulen' is: *Die Kölner Wirren: Studien zu ihrer Geschichte*, Berlin/Bonn 1927.
218. Voor het volgende: E. Hegel, G. Hermes (1775 - 1831), in: H. Fries/G. Schwaiger (red.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Bd. I, München 1975, 303-322. De biografische gegevens, die Hegel vermeldt, berusten grotendeels op het feitenmateriaal uit de biografie over Hermes van: W. Esser, *Denkschrift auf Georg Hermes*, Keulen 1832.
219. J. Pritz, Franz Werner: *Ein Leben für Wahrheit in Freiheit*, Freiburg 1957, 118.
220. E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, Bd. I: *Décadence et réveil de la théologie 1800 - 1831*, Brussel/Parijs 1948, 195.
221. Merkle, *Der hermesische Streit*.
222. H. Denzinger/A. Schönmetzer (red.), *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1973<sup>35</sup>, 2739.
223. ib., 2738.
224. Vgl. P. Eicher, *Offenbarung: Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 86.
225. ib., 83; vgl. ook: N. Schreurs, *De cirkelgang van theologie en geloven* (oorspr. in: *Bijdragen* 42(1981)174-202), in: *Geloofsverantwoording: Van apologetiek naar een hermeneutische theologie met apologetische inslag*, Nijmegen 1982, 59-86, hier: 63.
223. ib.
224. Vgl. P. Eicher, *Offenbarung*, 86.
225. ib., 83; vgl. ook: N. Schreurs, o.c., 63.
226. D.J. Dietrich, *The Goethezeit and the metamorphosis of catholic theology in the age of idealism*, Bern/Frankfurt a. M./Las Vegas 1979, 46.
227. L. Gilen, *Kleutgen und der hermesianische Zweifel: Zum 75. Todestag Joseph Kleutgens (13. Januar 1883)*, in: *Scholastik* 63(1958)1-31, hier: 3.
228. K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Georg Hermes - Matth. Jos. Scheeben: *Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis*, Augsburg 1926, 113.
229. ib., 114. Eschweilers plaatsbepaling van Hermes' theologie lijkt algemeen geaccepteerd te zijn. Hij onderscheidt in de nieuwere katholieke pogingen tot geloofsfundering twee wegen: de weg van de apologetische benadering en de weg van de dogmatische zelfbeinning. In het eerste geval wordt voorondersteld, dat er een zuiver wetenschappelijke theologische rede is, die van het religieus geloof geïsoleerd kan worden. Van buiten het geloof wordt dan gezocht naar een fundament van het geloof. In het tweede geval wordt vanuit het geloof en in de geloofsacte naar het fundament van de geloofszekerheid gezocht (ib., 25v.). Hermes is volgens Eschweiler exemplarisch voor de eerstgenoemde weg. Nergens is z.i. de weg van de apologetische benadering zo zuiver en consequent bewandeld (ib., 111).
230. F. Scholz, Benedikt Stattler (1728 - 1797), in: Fries/Schwaiger (red.), *Katholische Theologen*, Bd. 1, 11-34, m.n. 13vv.
231. Gilen, o.c., 12v.
232. G. Hermes, *Einleitung in die christkatholische Theologie*, del 1: *Philosophische Einleitung*, Münster 1831<sup>2</sup>, X, XV.
233. Vgl. ook: G. Maron, Hermes, Georg, in: RGC<sup>3</sup> III, 262v.; J.W. Healy, Hermes, Georg, in: NCE 6, 1075v.
234. Eschweiler, o.c., 87.
235. ib., 113.

- 236 Gilen, o.c. , 18vv.
- 237 Eschweiler, o.c., 90.
- 238 Dietrich, o.c., 52.
239. Voor het volgende Eschweiler, o.c., 99vv., 115vv., Dietrich, o.c., 54vv.
240. C. Weber, Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820 - 1850, München etc. 1973, 56.
241. ib., passim.
242. ib., 25vv., 46vv., voor Windischmann, ib., 56.
243. Zo ook Eschweiler, o.c., 127.
244. Dietrich, o.c., 46vv.
245. Pritz, o.c., 200, Gilen, o.c., 9v.
246. Werner publiceerde onder pseudoniem de eerste serieuze theologische weerlegging van Hermes en het hermesianisme Myletor, Der Hermesianismus, vorzugsweise von seiner dogmatische Seite dargestellt, Regensburg 1845. Het genoemde werk van Pritz geeft Werners kritiek weer (117-211).
247. Vgl. Gilen, o.c., 9v.
248. Weber, o.c., 180v.
249. Philosophische Einleitung, XIVv
250. Pritz, o.c., 189.
251. ib., 162v.
252. ib., 164vv.
253. ib., 172.
254. ib., 202vv.
255. Eschweiler, o.c., 108.
256. Pritz, o.c., 121.
257. E. Hegel, Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät Münster 1773 - 1964, Bd. I. Münster 1966, 132vv.
258. ib., 298vv.
259. Eschweiler, o.c., 298vv.
260. Boven, 93v., 99vv.
261. Z. voor de 'Historisch-politischen Blätter': onder, 235vv
262. Voor het volgende Pritz, o.c., 133v., noot 120, Weber, o.c., 35vv.
263. Weber, o.c., 66vv.
264. ib., 183.
265. Vgl. H. Finsen, Das Werden des deutschen Staatsbürgers Studien zur bürgerlichen Ideologie unter dem Absolutismus des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts, Kopenhagen/München 1983, 60vv. en passim. Het verband tussen 'Bildungsbürgertum' en hermesianisme kan wellicht ook wat licht werpen op het gegeven, dat het hermesianisme weliswaar een variant van de Aufklärung in de katholieke theologie, maar toch van een andere aard is dan de eigenlijke katholieke Aufklärung. Allereerst is er een geografisch verschil het hermesianisme is voornamelijk een Pruisisch, de katholieke Aufklärung voornamelijk een Zuid-Duits verschijnsel. De sociale basis van het hermesianisme ligt bij de academici en bij de burgerlijke leken, die van de katholieke Aufklärung bij de lagere clerus. Weber vermeldt hoe omstreeks 1830 in Trier de hermesianen in stonden tussen twee groepen: de strengkerkelijke orthodoxen en de verlichte katholieken (de intellectuele voorman van de laatstgenoemde groep was P.A. Gratz, een van de oprichters van het Tübinger 'Quartalschrift'). Weber herleidt het verschil tussen hermesianen en katholieke verlichters tot een verschil in visie op de wijze, waarop de noodzakelijke kerkelijke hervormingen doorgevoerd moesten worden. De hermesianen stonden een hervorming van bovenaf, via het kerkelijk ambt, voor. De verlichters neigden naar een hervorming van onderop, vanuit de katholieke leken (Weber, o.c., 59-74). Het een en ander correspondeert met het feit, dat een zeker bewust intellectueel elitisme Hermes niet vreemd was. De kritische zoektocht naar de fundamenteën van de geloofs zekerheid, was volgens hem voor het volk niet noodzakelijk (Dietrich, o.c., 48). De katholieke Aufklärung was daarentegen bewust wel geïnteresseerd in het bereiken van het katholieke volk. Weber constateert overigens wel, dat door de steeds krachtiger optredende strengkerkelijkheid hermesianen en verlichters na 1835 naar elkaar en naar de

staat toe gedreven werden. Die tendens om tegen de strengkerkelijkheid hulp bij de staat te zoeken, is ook in een wat ander verband opmerkelijk. Geheel anders dan bijvoorbeeld een man als Jarcke verwachtte, werd een hermesiaan als K.J. Holzer in de jaren '40 en in 1848 niet in de armen van de revolutie, maar juist andersom, in de armen van de restauratie en het anti-liberalisme gedreven (Weber, o.c., 163vv.). Toch is dit niet zo heel opmerkelijk. Finsen, o.c. schetst de ontwikkeling van het Duitse 'Bildungsbürgertum' - waartoe de hermesianen dus gerekend mogen worden - als een proces, waarin de niet op economische macht steunende burgerij genoodzaakt is, om hun specifieke accent op de autonomie van het individu te combineren met een redelijke verantwoording van de onderwerping aan de bureaucratische staat. De daadwerkelijke aanpassing van het individu aan de doeleinden van de staat is dan niet ver meer.

266. Weber, o.c., 70v., 184.
267. ib., 53v.
268. Voor het volgende Huber II, 217-226, Schnabel IV, 133vv.
269. Vgl. boven, 121v., 137, 138.
270. Boven, noot 217. Hier maak ik vooral gebruik van Huber II, 185-217, 226-250.
271. Vgl. C. Cramer, Die katholische Bewegung im Vormarz und im Revolutionsjahr 1848/49, in L. Lennhart (red.), Idee, Gestalt und Gestalten des ersten deutschen Katholikentages in Mainz 1848, Mainz 1948, 21-63, hier 32, C. Bauer, Deutscher katholizismus Entwicklungslinien und Profile, Frankfurt 1964, 28.
272. Huber II, 251, vgl. Schnabel IV, 142
273. 'Athanasius', schrijft Nipperday, is 'eine Art Grundungsurkunde des politischen Katholizismus' (T. Nipperday, Deutsche Geschichte 1800 - 1866 Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, 419), vgl. J. Droz, Germanisch-christliche Staat als Idealform, in K von Bismarck/W. Dirks (red.), Christlicher Glaube und Ideologie, Stuttgart etc. 1964, 64-67, hier: 64, K.J. Rivinus, Der Weg des deutschen Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Theologie und Glaube 72(1982)216-225, hier. 220v.
274. W. Fruhwald in de 'Anhang' van de door hem geredigeerde J. Gorres, Ausgewählte Werke, in zwei Banden, Bd. 2, Freiburg/Basel/Wenen, 878. 'Athanasius' is opgenomen in Bd. 2 van deze uitgave. Gorres' citaten uit de pauselijke allocutie. 654vv.
275. Fruhwald, o.c., 881.
276. Gorres, Ausgewählte Werke 2, 605vv.
277. Schnabel, o.c., 139.
278. H. Raab, Gorres und die Revolution, in: A. Rauscher (red.), Deutscher katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert, München/Paderborn/Wenen 1975, 51-80, hier 78.
279. Gorres, o.c., 597, 719.
280. ib., 598vv., 604v.
281. ib., 719.
282. Boven, 133.
283. Vgl. Gorres, o.c., 609v.
284. Huber, o.c., 254.
285. Gorres, o.c., 593, vgl. ib., 667.
286. H. Raab, Joseph Gorres. Ein Leben für Freiheit und Recht. Auswahl aus seinem Werk, Urteile von Zeitgenossen, Einführung und Bibliographie, Paderborn etc. 1978, 72.
287. Gorres, o.c., 656.
288. ib., 643.
289. ib., 572v.
290. ib., 677v.
291. Raab, in Rauscher (red.), 77v.
292. Gorres, o.c., 593vv., 666v.
293. Vgl. ib., 594.
294. ib., 598v.
295. P. Granfield, Het verschijnen en verdwijnen van de societas perfecta, in Concilium 1982-7, 8-14, hier 8.

- 296 ib., 9v., K. Walf, Die katholische Kirche - eine 'societas perfecta?', in: ThQ 157(1977)107-118, hier. 109.
297. Een van de eerste keren, dat het magisterium expliciet van het begrip 'societas perfecta' gebruik maakt, is juist naar aanleiding van de strijd om de gemengde huwelijken in Duitsland. Dus het wordt precies in dezelfde context gebruikt, waarin Gorres er feitelijk van gebruik maakt. Het betreft hier een pauselijke verklaring uit 1839, waarin Rome zich uitspreekt tegen het optreden van de staat jegens de aartsbisschop Von Dunin van Posen-Gnesen (na de arrestatie van Droste brak er over de kwestie van de gemengde huwelijken ook een conflict tussen de staat en Von Dunin uit, uiteindelijk werd ook Von Dunin gearresteerd), z. Walf o.c., 108, en voor het conflict in Posen-Gnesen: Huber II, 246vv.
298. Gorres, o.c., 602v.
299. ib., 620v.
300. ib., 659v.
301. ib., 657. Z. voor de romantiek bijvoorbeeld, R. Huch, Die Romantik. Ausbreitung, Blütezeit und Verfall, Tübingen 1979<sup>5</sup> (1951<sup>1</sup>), 323, vgl. onder, 256. Als exemplarisch voor de houding van de romantici jegens de reformatie wordt vaak Novalis opgevoerd. Beroemd zijn de eerste zinnen uit zijn 'Die Christenheit oder Europa': 'Es waren schone, glanzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land was, wo eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte, ein grosses gemeinschaftliches Interesse verband die entlegenen Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs (Novalis. Die Christenheit oder Europa Ein Fragment, Stuttgart 1977, 21, dit schitterende geschriftje werd geschreven in 1799, maar werd pas in 1826 door Friedrich Schlegel gepubliceerd). De reformatie scheidde volgens Novalis wat onscheidbaar was, deelde de ondeelbare kerk (ib., 27v.). Doordat de vorsten zich in de splitsing mengden, werd de religie in de staatsgrenzen opgesloten, waardoor de religie haar grote politiek vredesstichtende, eenmakende invloed verloor (ib., 28). Novalis schetst ook de vervalsgeschiedenis van het protestantisme de haat tegen het katholieke geloof ging langzamerhand over in de haat tegen de bijbel, tegen het christelijk geloof en tenslotte tegen de religie. Het einde was de Franse revolutie (ib., 34vv.). Soortgelijke gedachten zijn ook bij Gorres te vinden. Toch zijn er ook grote verschillen. Gorres verlangt zonder meer een herstel van de tijd van voor de reformatie. De christelijke rest in het protestantisme (= pietisme) moet naar de katholieke kerk terugkeren. Novalis' geschrift moet echter gezien worden tegen de achtergrond van het aanvankelijk vroeg-romantisch enthousiasme voor de Franse revolutie. Anders dan vaak gedacht wordt, is de 'Christenheit oder Europa' geen restauratief pamflet. De reformatie is wel een afstotelijk, maar toch, gezien de verkeerde ontwikkelingen in het voor-reformatorisch katholicisme, ook een onvermijdelijk en noodzakelijk verschijnsel. Logischer redenerend dan Gorres, vindt Novalis ook, dat door de reformatie de oorspronkelijke intenties van het christendom vernietigd zijn en dat het na-reformatorisch katholicisme feitelijk niet die oorspronkelijke intenties zelf kan waarmaken. Want doordat katholieken en protestanten nu in seculiere afzondering tegenover elkaar staan, is het universalistisch aspect van het christendom verloren gegaan (ib., 30). De Franse revolutie verschijnt nu in dit perspectief wel als een volledige anarchie, maar tegelijkertijd ook als een soort eschatologisch moment, waaruit een tweede reformatie, de komst van een heilige nieuwe tijd geboren kan worden. Een tijd, waarin nu anders dan voor de reformatie, de eenheid bewust geleefd kan worden (vgl. G. Hoffmeister, Deutsche und europäische Romantik, Stuttgart 1978, 19v.).
302. Gorres, o.c., 657.
303. ib., 661.
304. ib., 665, 673; vgl. ook van Gorres Die Wallfahrt nach Trier, Regensburg 1845, 106vv. Onder de redenen, waarom er bij het politiek katholicisme wat meer sympathie bestaat voor het pietistisch georiënteerd protestantisme, is zeker ook een politieke reden. De pietistische afkeer van de katholieke kerk is niet politiek gemotiveerd (Gorres, Athanasius, 671). Het politiek katholicisme en het pietistisch georiënteerd protestantisme koesteren in de eerste helft van de ne-

- gentiende eeuw in gelijke mate afkeer van het religieuze en politieke rationalisme. Weber vermeldt hoe in de hermesiaanse strijd Hengstenberg in zijn 'Evangelische Kirchenzeitung' Droste's optreden steunde (Weber, o.c., 179, vgl. ib., 56).
305. Raab, in. Rauscher (red.), 74vv.
  306. Gorres, o.c., 662vv.
  307. Huber II, 251.
  308. Het wekt verbazing, wanneer Raab beweert, dat 'Athanasius' niet een 'Kampfansage an den Protestantismus als Konfession' is (Raab, in. Joseph Gorres etc., 72). Ofschoon Gorres inderdaad de pietistische richting in het protestantisme wat ontziet, en ofschoon hij beweert, dat hij een vreedzame coëxistentie van de confessie wil (Gorres, o.c., 719, vgl. ib., 714), kunnen de protestanten zich toch niet anders dan aangevallen voelen - ook als confessie - , wanneer het protestants principe als de religieuze legitimatie van de onderdrukking door de staat wordt beschouwd. In de 'Historisch-politischen Blätter', het meest invloedrijke orgaan van het politiek katholicisme in de periode 1838 - 1848, was de gedachte algemeen, dat de reformatie de kiem van alle politieke dalingen was (F. Rhein, Zehn Jahre 'Historisch-politischen Blätter' 1838 - 1848. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Zentrums, Bonn 1916, 51). En Gorres was één van de drijvende krachten achter het blad. Hij waarschuwt in het blad voor de drie grote gevaren van de revolutie: radicalisme, socialisme en proletarisme (G.K. Kaltenbrunner, Joseph Gorres, in. Stimmen der Zeit 194(1976)291-304, hier: 292). Maar de revolutie is begonnen met de 'Protestaktion' in de zestiende eeuw tegen de ene, algemene, zichtbare kerk van Christus (vgl. F.J. Stegmann, Der Frühsozialismus in katholischen Periodica, in: A. Langner (red.), Katholizismus, Konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850, München/Paderborn/Wenen 1975, 145-164, hier 158).
  309. Gorres, o.c., 674vv.
  310. Huch, o.c., 635.
  311. Vgl. C. Kohle-Hezinger, Evangelisch-Katholisch. Untersuchungen zu konfessionellem Vorurteil und Konflikt im 19. und 20. Jahrhundert vornehmlich am Beispiel Württembergs, Tübingen 1976, 180vv., 192, 194, 383.
  312. F.W. Graf, Die Politisierung des religiösen Bewusstseins: Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormars: Das Beispiel des Deutschkatholizismus, Stuttgart/Bad-Cannstatt 1978, 28.
  313. W. Schieder, Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844, in: Archiv für Sozialgeschichte 14(1975)419-454, hier 437vv.
  314. J.B. van Dijk, Joseph van Gorres en de kerk van Duitsland in zijn tijd (1776 - 1848), Leiden 1915, 410.
  315. Over het propagandistisch gebruik van de katholieke pers: J. Schuth, Die Trierer Wallfahrt von 1844 und ihr Einfluss auf die Entstehung der katholischen Presse, in: Trierer Theologische Zeitschrift 59(1930)375-377.
  316. Schieder, o.c., 322vv. Recentelijk vermeldt nog Nipperdey, dat er 1,1 miljoen deelnemers aan 'Trier' deelnamen (T. Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800 - 1866: Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, 412).
  317. Schieder, o.c., 426.
  318. ib., 426v.
  319. Boven, 115vv.
  320. Schieder, o.c., 453.
  321. ib., 454.
  322. Van Dijk, o.c., 411.
  323. Schieder, o.c., 428.
  324. ib., 428v.
  324. Gorres, Die Wallfahrt nach Trier, Regensburg 1845, 119vv.
  325. Raab, in. Rauscher (red.), 75.
  326. Gorres, o.c., 9, 11v., 13v.
  327. ib., 17.
  328. Voor het volgende: ib., 142vv.
  329. ib., 17, 150.



330. ib., 17, 33vv., 107.  
 331. ib., 150v.  
 332. Huber II, 265, Graf, o.c., 29v.  
 333. Schieder, o.c., 421.  
 334. ib., 442 en passim  
 335. In de liberale en radicaal-democratische traditie lijkt het gebruikelijk te zijn om uit het anti-liberale karakter van het katholicisme in 'onze' periode, direct te concluderen tot het verbond van het katholicisme met de restauratieve staat. Zo bijvoorbeeld Heinrich Heine, *Die romantische Schule*, Stuttgart 1976 (oorspr. 1836), 11, en vgl. ook A. Herzen, *Van de andere oever* (oorspr. 1855), in M.J. Lermontov/A.I. Herzen/W.M. Garsjin/W.G. Korolenko, *Werken*, Amsterdam 1972 (ned. vert. uit het Russisch), 233-382, hier 373vv. Een mooi voorbeeld van het liberale beeld van het negentiende-eeuwse katholicisme is te vinden bij B. Croce, *Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert*, Zurich 1979 (oorspr. 1932, Duitse vert. uit het Italiaans), 82, vgl. 24, 75.  
 336. Vgl. Rhein, o.c., 45vv., W.H. Ganser, *Die Suddeutsche Zeitung für Kirche und Staat* Freiburg 1845 - 1848, Berlijn 1936 (herdr. Vaduz 1965), 91v.  
 337. Boven, 211.  
 338. Johannes Ronge, *Offenes Sendschreiben an den Bischof Arnoldi*, in Graf, o.c., 196-199.  
 339. H. Bruck, *Geschichte der katholischen Kirche im neunzehnten Jahrhundert*, Bd. II *Vom Abschlusse der Concordate bis zur Bischofsversammlung in Würzburg 1848*, Münster 1903<sup>2</sup>, 533.  
 340. Graf, o.c., 33v.  
 341. Bruck, o.c., 534, 538.  
 342. Graf, o.c., 36, 96.  
 343. ib., 98vv., Bruck, o.c., 542.  
 344. Graf, o.c., 31, 37, 57, 63.  
 345. ib., 165.  
 346. Bruck, o.c., 538.  
 347. Graf, o.c., 76vv.  
 348. ib., 44vv.  
 349. Bruck, o.c., 536.  
 350. Graf, o.c., 63.  
 351. ib., 57.  
 352. ib., 63.  
 353. Schnabel IV, 254v.  
 354. Voor het volgende Graf, o.c., 67vv.  
 355. Voor het volgende ib., 71vv.  
 356. ib., 58v., 106v.  
 357. ib., 141vv.  
 358. ib., 38v., 56vv., 117vv., 120vv.  
 359. MEW 8, 26.  
 360. Vgl. Graf, o.c., 61vv., m.n. 64.  
 361. Pesch, o.c., 73, 186v.  
 362. ib., 187, vgl. 87v., 171  
 363. J. Dorneich, Franz Josef Buss und die katholische Bewegung in Baden, Freiburg 1979, 113, 117v. Z. voor dit blad verder Ganser, o.c.  
 364. J. Dorneich, Franz Joseph Ritter von Buss, der Präsident des 1. Mainzer Katholikentages, und die Anfänge der katholischen Bewegung in Baden, in L. Lenhart (red.) (noot 271), 114-132, hier: 120. Voor een eerste indruk van deze leidende persoonlijkheid in de politiek-katholieke beweging in de Vormarz J. Oelinger, Franz Joseph Ritter von Buss (1803 - 1878), in J. Aretz/A. Rauscher (red.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern*, Bd. 5, Mainz 1982, 9-24, 281.  
 365. Ganser, o.c., 31v.  
 366. ib., 32 Hagen schrijft, dat er onder het katholieke volk in Württemberg verbittering heerste over Ronge. De katholieke publieke opinie had voor Ronge en zijn aanhangers slechts spot en verachting (A. Hagen, *Geschichte der Diözese Rottenberg*, 559, 564). Hagen suggereert, dat deze houding spontaan opkwam. Wel

- vermeldt hij, dat in Württemberg drie tegen het duitsekatholicisme gerichte brochures van de bekende katholieke publicist Alban Stolz verspreid en met bijval gelezen werden (ib., 559). Z. voor de populariserende geschriften van Stolz Dorneich, Franz Josef Buss und die kath. Bewegung in Baden, 154, Pesch, o.c., 186v., noot 301.
367. Voor het volgende F. Schnabel, Der Zusammenschluss des politischen Katholizismus in Deutschland im Jahre 1848, Heidelberg 1910, 21vv., F. Laule, Die katholische Presse Badens im Verhältniss zur öffentlichen Meinung von 1845 bis 1920, Heidelberg 1931, 14v., 18vv., Ganser, o.c., 46vv., Dorneich, Franz Josef Buss und die kath. Bewegung, 156vv., Oelinger, o.c., 17v.
368. J.B. Hirscher, Erörterungen über die grossen religiösen Fragen der Gegenwart, der höheren und mittleren Ständen gewidmet, nebst einer Beleuchtung der Motion des Abgeordneten Zittel in der II. Kammer der badischen Landstände Religionsfreiheit, insbesondere staatsbürgerliche Gleichstellung der aus ihrer Kirche austretenden Dissidenten mit den Bekennern der beide im Lande anerkannten christlichen Confessionen betreffend, Freiburg 1846 (het aanhangsel over de motie Zittel verscheen in hetzelfde jaar ook als aparte publicatie), F.A. Staudenmaier, Das Wesen der katholischen Kirche, mit Rücksicht auf ihre Gegner dargestellt, Freiburg 1845.
369. F.J. Buss, Das Rongethum in der badischen Abgeordnetenversammlung, Freiburg 1846.
370. Voor het volgende. noot 367.
371. Bruck, o.c., 544vv.
372. Ganser, o.c., 45, Ganser steunt hier op V. Valentin, Geschichte der deutschen Revolution 1848 - 1849, Bd. I, Berlin 1930, 156.
373. Bruck, o.c., 546v., vgl. Huber II, 266v.
374. Heyer, o.c., 121v., vgl. R. Lill, Kirche und Staat in Europa von 1830 bis 1848, in H. Jedin (red.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI/1, 392-408, hier. 400, G. Maron, Deutschkatholizismus, in RCG<sup>3</sup> II, 112v.
375. Het volgende is een variatie op de argumentatie van Graf, o.c., 51vv.
376. Kohle-Hezinger, o.c., 221.
377. Pesch, o.c., 3, 6.
378. A. Schnutgen, Der kirchlich-politische Kreis um Franz Joseph Mone, in: Freiburger Diözesan-Archiv 53(1925)1-69, vgl. Roeggele, o.c., 407.
379. Schnutgen, o.c., 2.
380. R. Pesch, Das 'Südteutsche Katholische Kirchenblatt' 1841 - 1845, in Freiburger Diözesan-Archiv 86(1966)466-489, hier. 471. Von Andlaw was sinds 1835 lid van de eerste kamer van Baden. Hij en Buss, die in de tweede kamer zitting had, waren de eerste parlementariërs, die in de kamer uitdrukkelijk voor de afschaffing van het 'Staatskirchentum' opkwamen, z. P. Weigand, Das politische Engagement des Freiherrn Heinrich Bernhard von Andlaw für die Freiheit der Kirche und die Reaktion der Mitglieder in der Ersten Badischen Ständekammer, in: Freiburger Diözesan-Archiv 100(1980)567-574.
381. Voor het volgende Dorneich, Franz Josef Buss und die kath. Bewegung, 92vv. Het geschrift is een katalysator geweest van de latente 'Kulturkampf-atmosfeer', die in de jaren '40 in Baden heerste (vgl. Nipperdey, o.c., 420).
382. Pesch, Das 'Südteutsche Kath. Kirchenblatt', 472.
383. ib., 475.
384. Dorneich, Franz Josef Buss und die kath. Bewegung, 116.
385. Pesch, Das 'Südteutsche kath. Kirchenblatt', 481.
386. ib., 485vv., vgl. voor de houding van het SKK jegens het synodalisme. Bechtold, o.c., 229.
387. SKK 1(1841)1-4, de tekst is ook opgenomen door: Pesch, Die kirchlich-politische Presse, 259-264, z. voorts. Staudenmaier, Das Wesen der katholischen Kirche, 1851<sup>2</sup> (1845), 6-12.
388. Dorneich, Franz Josef Buss und die kath. Bewegung, 108.
389. Staudenmaier, Das Wesen, 33v.
390. ib., 34.
391. ib., 11, vgl. Pesch, Das 'Südteutsche Kath. Kirchenblatt', 477.
392. Vgl. boven, 237v., 240v., 245, Ganser, o.c., 91v.

393. Z. voor korte biografieën van de leden van de 'Gorreskreis' Huber II, 359vv.
394. Pesch, Die kirchlich-politische Presse, 167.
395. F. Rhein, Zehn Jahre 'Historisch-politischen Blätter' 1838 - 1848. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Zentrums, Bonn 1916, 45.
396. Vgl. B. Lelieveld, Die Wandlung der Ständeidee in der deutschsprachigen katholisch-sozialen Literatur des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts bis zum Erscheinen der Enzyklika 'Quadragesimo Anno' (1931), Bonn 1965, 139.
397. Rhein, o.c., 46.
398. ib., 47.
399. ib., passim.
400. Huber II, o.c., 358.
401. Rhein, o.c., 64v.
402. ib., 68vv.
403. ib., 57.
404. Lelieveld, o.c., 134v.
405. F.J. Stegmann, Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus, in H. Grebing (red.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, München 1969, 325-560, hier 359vv.
406. Rhein, o.c., 56.
407. Lelieveld, o.c., 137v., vgl. onder, 253.
408. Rhein, o.c., 58, vgl. ib., 60, 73.
409. Voor het volgende. Rhein, o.c., 72vv., K.H. Grenner, Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken Ihre Begegnung und Auseinandersetzung in Deutschland des 19. Jahrhunderts, Keulen 1967, 129vv., F. Müller, Zur Beurteilung des Kapitalismus in der katholischen Publizistik des 19. Jahrhunderts, in W. Schwer/F. Müller, Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus, Augsburg 1932, 95vv., 104v.
410. R. Engelsing, Perioden der Lesergeschichte in der Neuzeit, in: dex., Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel- und Unterschichten, Göttingen 1978, 112-154, hier: 139vv.
411. Nipperdey, o.c., 587.
412. ib., 588.
413. ib., 590v.
414. ib., 590.
415. Laule, o.c., 15.
416. J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Darmstadt/Neuwied 1980<sup>11</sup> (1962), 127vv., 135vv., 151v.
417. MLW I, 325vv., vgl. Habermas, o.c., 154vv.
418. Nipperdey, o.c., 594.
419. DS 2730, ik maak hier gebruik van de vertaling van L. Zeinstra, in: Ecclesia Docens 1832 - 1884, Hilversum 1950, 13-34, hier 24.
420. ib., 25v.
421. Vgl. Kohle-Mezinger, o.c., 188.
422. E. Heinen, Staatliche Macht und Katholizismus in Deutschland, Bd. I: Dokumente des politischen Katholizismus von seinen Anfängen bis 1867, Paderborn 1969, 59v.
423. Dorneich, Franz Josef Buss und die kath. Bewegung, 115v.
424. Een soortgelijke ambivalentie is waarneembaar in het gegeven, dat juist het politiek katholicisme de politieke partijvorming in Duitsland heeft bevorderd. Huber beschouwt de opkomst van de politieke partijen, juist tegen de achtergrond van het verbod op georganiseerde politieke activiteit, als een epochaal gebeuren met revolutionaire betekenis (Huber II, 319). En juist het politiek katholicisme heeft tegen de eigen bedoelingen in, die opkomst geurgeerd. Politieke partijen vormen tezamen een stelsel, waarin groepen met specifieke en particuliere belangen met elkaar concurreren om invloed op en deelname aan de politieke machtsuitoefening. De gedachte, dat elke politieke waarheid verbonden is met een particulier belang, werd in Duitsland echter niet aangehangen. De verschillende groepen in de Zuid-Duitse parlementen verstonden zich niet als partijen in de moderne zin van het woord. Het waren mensen, die voortkwamen uit groepjes nota-

belen, die in comités, of in een nog losser verband, een 'Gesinnungsgemeinschaft' vormden (H. Maier, *Revolution und Kirche: Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, München 1973<sup>3</sup>, 41vv.). De groepjes in het parlement verstonden zich ook niet als aparte facties. Elk lid, liberaal of conservatief, meende de 'volonté générale' te dienen. Toen dan ook in Baden Von Andlaw in de eerste, en Buss in de tweede kamer, heel duidelijk al hun politieke activiteit op de verdediging van de belangen van de kerk gingen richten, werd dat algemeen ervaren als indruisend tegen de goede verhoudingen. Zowel vanuit het standpunt van het klassieke liberalisme, als vanuit het standpunt van het oude étatisme en absolutisme, was de overduidelijke katholieke factievorming strijdig met het dogma van de nationale eenheid en een eerste stap op weg naar de pluralistische ontbinding van de staat. Dat was het belangrijkste bezwaar tegen de katholieke handelwijze. Een tweede bezwaar was, dat de katholieken kerkelijk-hierarchische verhoudingen op de politiek overbrachten. En een derde bezwaar was, dat het katholieke program een gevaarlijke plebisitaire inslag vertoonde (ib., 44v.). Maar het politiek catholicisme ging in de praktijk niet alleen tegen het klassieke liberalisme en de staat in, maar wezenlijk ook tegen zichzelf. Want ook het politiek catholicisme meende uitsluitend voor het algemeen belang op te komen. De universalistische en totale waarheidsaanspraak van het politiek catholicisme sloot de principiële erkenning van het bestaansrecht van andere partijen uit. Maar toch riep het door het eigen optreden juist de vorming van andere facties en partijen op.

425. Boven, 64.
426. J.C. Blankenagel, Die Hauptmerkmale der deutschen Romantik, in: H. Prang (red.), *Begriffsbestimmung der Romantik*, Darmstadt 1968, 324-336, hier: 324 (dit artikel verscheen oorspronkelijk in 1940 in het Engels).
427. H.A. Korff, Geist der Goethezeit: Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte, Bd. 3, Leipzig 1958, 5 (aangehaald door: V. Stanslawski, *Natur und Staat: Zur politischen Theorie der deutschen Romantik*, Opladen 1979, 152, noot 564).
428. Vgl. ook: J.B. Halsted (red.), *Romanticism: Problems of definition, explanation and evaluation*, Boston 1968.
429. H. Mayer, Fragen der Romantikforschung, in: dez., *Zur deutschen Klassik und Romantik*, Pfullingen 1963, 263-305, hier: 288vv.
430. H. Heine, Die romantische Schule, Stuttgart 1976, 11, 155, z. ook in dezelfde uitgave het 'Nachwort' van H. Weidmann, 431.
431. ib., 32.
432. Mayer, o.c., 289.
433. Vgl. voor Lukács: G.H.R. Parkinson, Georg Lukács, Londen etc. 1977, 100, voor Mehring. F. Mehring, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Berlin (DDR) 1974, 255v.
434. Zoals bijvoorbeeld in: L. Kofler, *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Versuch einer verstehenden Deutung der Neuzeit*, Neuwied 1971<sup>4</sup> (1948), 559.
435. W. Weiland, Politische Romantikinterpretation, in: D. Bansch (red.), *Zur Modernität der Romantik*, Stuttgart 1977, 1-59, hier: 8vv.
436. Heine, o.c., 131.
437. G. Lukács, Heinrich Heine als nationaler Dichter, in: dez., *Literatursoziologie*, Neuwied/Darmstadt 1977 (oorspr. 1951), 358-382, hier: 359vv.
438. Mayer, o.c., 290v., het betreft: MEW 32, 51.
439. G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Bd. I: Irrationalismus zwischen den Revolutionen, Darmstadt/Neuwied 1973 (oorspr. 1954), 86v.
440. ib., 15.
441. ib., 46.
442. Een ietwat meer genuanceerde duiding geeft Mehring. Zijns inziens weerspiegelt zich in de romantiek de tweespalt tussen de gefnuikte nationale belangen van de burgerij - die daarom hun nationalistische idealen in de middeleeuwen projecteerden - en hun moderne sociale belangen. Daarom is er enerzijds de vlucht in de 'mondbeglante Zaubernacht des Mittelalters', maar anderzijds wordt 'de feodale wijn, die zij uit de burchten en kloosters haalden, met vele druppels uit het nuchtere water van de burgerlijke Aufklärung vermengd' (F. Mehring, *Deutsche Geschichte vom Ausgang des Mittelalters*, Berlin 1946, 132v.; aangehaald door:

- W. Krauss, *Französische Aufklärung und Romantik*, in *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe* 12(1963)496-501, hier 501.
- 443 Weiland, o.c., 30.
444. K. Mannheim, *Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 57(1927)1, 68-142, 2, 470-495, herdr. in K. Mannheim. *Wissenssoziologie Auswahl aus dem Werk*, inl. en red., K.H. Wolff, Neuwied/Berlijn 1970<sup>2</sup>, 408-508, hier 452, G. Hoffmeister. *Deutsche und europäische Romantik*, Stuttgart 1978, 30.
445. Nipperdey, o.c., 533.
446. E.J. Hobsbawm, *De tijd van de revolutie 1789 - 1848*, Amsterdam 1980<sup>2</sup> (ned. vert. v. The age of revolution, 1962), 260vv.
447. ib., 262.
448. H. Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, Bonn 1930, 151, Brunschwig laat zien, hoe het hoge opleidingsniveau van de jonge romantici in het toenmalig Duitsland juist hun isolement vergrootte (H. Brunschwig, *Société et romantisme en Prusse au XVIII siècle La crise de l'état prussien à la fin du XVIII siècle et la genèse de la mentalité romantique*, Parijs 1973 (oorspr. 1947), 243vv.
449. C. Schmitt, *Politische Romantik*, München/Leipzig 1925<sup>2</sup> (1919<sup>1</sup>), 52.
450. A. Hauser, *Sociale geschiedenis van de kunst*, Nijmegen 1975 (ned. vert. v. The social history of art, 1951), 442v.
451. Hobsbawm, o.c., 264.
452. D. Bansch, *Zum Durerbild der literarischen Romantik*, in: dez. (red.), *Zur Modernität der Romantik*, Stuttgart 1977, 61-86, hier 63vv., m.n. 66.
453. ib., 66.
454. C. Trager, *Ursprünge und Stellung der Romantik*, in: D. Bansch (red.), *Zur Modernität*, 304-334 (oorspr. in *Weimarer Beiträge* 21(1975)), hier 312, 314, 331.
455. ib., 308.
456. J.W. Oerlemans, *Autoriteit en vrijheid 1800 - 1914. Een cultuurhistorisch onderzoek naar de weerstand tegen de industriële maatschappij*, Utrecht 1982<sup>2</sup> (1966<sup>1</sup>) 1-19, 28v., 56.
457. Z. voor een eerste inleiding op Adam Müller A. Langner, *Adam Müller (1779 - 1829)*, in: J. Aretz/R. Morsey/A. Rauscher (red.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern*, Bd. 4, Mainz 1980, 9-21, 262.
458. Hobsbawm, o.c., 262.
459. C. Schmitt, o.c., 26, dez., *Romantik*, in: *Hochland* 22(1924/25)157-171, hier 171. Deze uitspraak kan natuurlijk alleen gelden, indien we onder 'een individualistisch uiteengevallen maatschappij' niet een toestand, maar een tendens verstaan. De romantici zelf waren de eerste produkten van die tendens.
460. Schmitt, *Romantik*, 167.
461. H.A. Korff, *Das Wesen der Romantik*, in: H. Prang (red.), 195-215 (oorspr. 1929), hier 197vv.
462. Schmitt, *Politische Romantik*, 81vv.
463. ib., 110.
464. A. von Martin, *Romantischer 'Katholizismus' und katholische 'Romantik'*, in: *Hochland* 23(1925)315-337, hier 319vv.
465. ib., 321, vgl. v. dez., *Das Wesen der romantischen Religiosität*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 2(1924) Bd. II, Heft III, 367-417, passim
466. Von Martin, *Das Wesen*, 372.
467. ib., 373.
468. Dez., *Romantischer 'Katholizismus'*, 321.
469. Over het revolutionaire karakter van de romantiek (een gedachte, die ook bij Schmitt aanwezig is) Von Martin, *Das Wesen*, 386v., 393, over het protestante karakter ib., 384, vgl. *Romantischer 'Katholizismus'*, 323
470. Von Martin, *Romantischer 'Katholizismus'*, 329vv.
471. Dez., *Das Wesen*, 396.
472. Zo Korff, o.c., 212, vgl. O. Walzel, *Wesensfragen deutscher Romantik*, in

- Prang (red.), o.c., 171-194 (oorspr. 1929), hier: 184.
473. Vgl. R. Huch, *Die Romantik: Ausbreitung, Blütezeit und Verfall*, Tübingen 1979<sup>5</sup> (1951<sup>1</sup>), 121, 155vv.
474. Brunschwig, o.c., 340.
475. Voor het volgende: V. Stanslowski, o.c., 36vv.
476. P. Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, Tübingen 1953<sup>3</sup> (1941<sup>1</sup>), 14.
477. Huch, o.c., 397v.
478. Kluckhohn, o.c., 15v.
479. ib., 16.
480. Vgl. Walzel, o.c., 187.
481. Stanslowski, o.c., 40.
482. Huch, o.c., 403.
483. Rohden noemt de romantiek zelfs de 'Mutterboden' van het conservatisme: P.R. Rohden, *Die politische Gedankenwelt der Neuzeit in ihren weltanschaulichen Grundlagen*, in: *Archiv für Politik und Geschichte* 31(1924)328 (aangehaald door: M. Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, München 1977<sup>2</sup> (1971), 97, noot 33; vgl. K. Epstein, *The genesis of german conservatism*, Princeton 1966, 674v.
484. Vgl. P. Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft: Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik*, Halle/Saale 1925, 51v., 61, 71v.
485. Boven, 87.
486. Kluckhohn, *Persönlichkeit*, 5vv.
487. R.-R. Wuthenow, *Romantik als Restauration bei Adam Müller*, in: A. Langner (red.), *Katholizismus, Konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850*, München etc. 1975, 75-97, hier: 90v.
488. Boven, 87vv.
489. H. Becher, *Die Romantik als totale Bewegung*, in: *Scholastik* 20-24(1949)182-205, hier: 187; vgl. Blankenagel, o.c., 327v.
490. Novalis, o.c., 38.
491. Hauser, o.c., 441; vgl. F. Copleston, *A history of philosophy*, Bd. 7/1: *Fichte to Hegel*, New York 1963, 32v.
492. Hauser, o.c., 438.
493. Boven, 86v.
494. H.-J. Heiner, *Das Ganzheitsdenken Friedrich Schlegels: Wissenssoziologische Deutung einer Denkform*, Stuttgart 1971, 97vv.
495. Boven, hfdst. III, noot 80.
496. Blankenagel, o.c., 327.
497. Oerlemans, o.c., 14vv.
498. Heiner, o.c., 85.
499. Becher, o.c., 191.
500. Kluckhohn, *Persönlichkeit*, 51.
501. Heiner, o.c., 26.
502. ib., 17.
503. R. Immerwahr, *Romantisch, Genese und Tradition einer Denkform*, Frankfurt 1972, 198v.
504. ib., 203.
505. Heiner, o.c., 67.
506. Voor het volgende: Huch, o.c., 406v.
507. Novalis, o.c., 21.
508. Heiner, o.c., 78.
509. R.-R. Wuthenow, *Revolution und Kirche im Denken Friedrich Schlegels*, in: A. Rauscher (red.), *Deutscher katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert*, München 1975, 11-32, hier 28v.
510. ib., 25.
511. Heiner, o.c., 72, z. voor de politiek-conservatieve consequenties van Schlegels denken: ib., 86vv.
512. Wuthenow, o.c., 22.

## VI DE WINDING AAN DE KATHOLIEKE THEOLOGISCHE FACULTEIT VAN TUBINGEN

- 1 Tubingen 1819 (fotogr. herdr. Frankfurt 1966)
- 2 Aldus W. Furst, 'Theologie und Praxis. Über Perspektiven und Schicksale der Tübinger Theologie in ihrer praktischen Version von J. S. Drey und J. B. Hirscher', in: J. F. v. Kuhn und F. X. Linse, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 1(1982)69-141, hier 74
- 3 Tubingen 1825. Hier zal de uitgave o. red. v. J. R. Geiselman (Keulen/Olten 1956) gebrukt worden
- 4 A. P. Kustermann, 'Vereine der Spätaufklärung und Johann Sebastian Drey. Ein Beitrag zum sozial- und ideengeschichtlichen Standort des Tübinger Theologen', in: Füllwanger Jahrbuch 28(1979/80)23-81, hier 29
- 5 M. Seckler, 'Johann Sebastian Drey und die Theologie', in: ThQ 158(1978)92-109, hier 102
- 6 Een tamelijk recent overzicht van de opvattingen over de katholieke Tübinger school is te vinden in W. Furst, 'Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788 - 1865)', Mainz 1979, 204-219. Een overzicht van de geschiedenis van het begrip 'katholieke Tübinger school' geeft A. P. Kustermann, 'Katholische Tübinger Schule'. Beobachtungen zur Frühzeit eines theologiegeschichtlichen Begriffs, in: Catholica 36(1982)64-82, over de betekenis van K. Werners 'Geschichte der katholischen Theologie (1866)' in dit opzicht o.c., 76v
- 7 Een opvallend voorbeeld: P. Schanz, 'Die katholische Tübinger Schule', in: ThQ 80(1898)1-49, hier 15
- 8 K. Adam, 'Die katholische Tübinger Schule. Zur 450-Jahrfeier der Universität Tübingen', in: Hochland 24(1927)2, 581-601, hier 583, 594; W. Kasper, 'Verständnis der Theologie damals und heute', in: dez., 'Theologie im Wandel. München/Freiburg 1967', 90-115, hier 96vv
- 9 H. Fries, 'Tübinger Schule I. Kath. Tub. S.', in: LThK<sup>2</sup> 10, 390vv, vgl. F. Schupp, 'Die Geschichtsauffassung am Beginn der Tübinger Schule und in der gegenwärtigen Theologie', in: Zeitschrift für katholische Theologie 91(1969)150-171, hier 150v
- 10 Zo bijvoorbeeld nog: Seckler, 'Johann Sebastian Drey', 103.
- 11 Kustermann, 'Kath. Tub. S.', 77.
- 12 K. Werner, 'Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart', München 1866 (fotogr. herdr. New York/Hildesheim 1966) 472.
- 13 J. Rief, 'Peter Alois Gratz 1769 - 1849', in: ThQ 150(1970)28-33, hier 31; R. Reinhardt, 'Ein Kapitel katholischer Aufklärung. Neues über Peter Alois Gratz (1769 - 1849) und seine Zeitgenossen nebst sieben seither unbekannten Briefen des Theologen', in: ThQ 154(1974)340-365, hier 351
- 14 Over Herbst: ThQ 150(1970)42
- 15 Z. bijvoorbeeld de inleiding van J. R. Geiselman (red.), 'Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik', Mainz 1940, XII, en voorts van dez., 'Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart', Freiburg/Basel/Wien 1964, 13
- 16 Dez., 'Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian v. Drey', in: ThQ 111(1930)49-117, hier 56; dez., 'Das Übernatürliche in der katholischen Tübinger Schule. Kritische Bemerkungen zu Hermann Josef Brosch', Das Übernatürliche in der katholischen Tübinger Schule, in: ThQ 143(1963)422-453, hier 450, noot 20
- 17 Vgl. Furst, 'Wahrheit im Interesse', 218
- 18 Het betreft vooral R. Reinhardt, 'Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im 19. Jahrhundert. Faktoren und Phasen ihrer Entwicklung', in: G. Schwaiger (red.), 'Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert', Göttingen 1975, 55-87. Dit artikel is met enkele aanvullingen opnieuw gepubliceerd in een bundel met bijdragen van Reinhardt en enkele van zijn leerlingen. In deze bundel wordt de grondgedachte van Reinhardt bevestigd. Het betreffende artikel van Reinhardt draagt nu de titel: 'Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung', in: R. Rein-

- hardt (red.), *Tubinger Theologen und ihre Theologie: Quellen und Forschungen zur Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät Tübingen*, Tübingen 1977, 1-42. Hier zal ik van dit laatstgenoemde artikel gebruik maken. Z. ook: T.M. Schoof, *Over theologen van de 19e eeuw*. De katholieke lijn voor 1870, in *TvT* 21(1981)295-313, hier: 305.
19. Reinhardt, *Die katholisch-theologische Fakultät im ersten Jhd.*, 19.
  20. *ib.*, 22v.
  21. Vgl. ook W.L. Fehr, *The birth of the catholic Tübingen school*. The dogmatics of Johann Sebastian Drey, Chico 1981, 4.
  22. *ib.*, 118, Geiselmann, *Lebendiger Glaube des geheiligten Überlieferungs: Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Mohlers und der katholischen Tübingen Schule*, Freiburg/Basel/Wenen 1966<sup>2</sup>, 148.
  23. Drey, *Aus den Tagebüchern über philosophische, theologische und historische Gegenstände*, in Geiselmann (red.), *Geist des Christentums*, 99-192, hier 187v.
  24. Z. hiervoor vooral het artikel in de eerste jaargang van de 'Quartalschrift', dat vaak als programmatisch voor de theologie van de vroege Tübingers wordt beschouwd. Vom Geist und Wesen des Katholizismus, in: *ThQ* 1(1819)3-24, 193-210, 369-492, 559-575. Herdr. in: Geiselmann (red.), *Geist des Christentums*, 193-234, z. van de laatstgenoemde uitgave m.n. 195vv., 228v.
  25. Geiselmann, *Lebendiger Glaube*, 123vv., vgl. van dez. de inleiding op: J.A. Mohler, *Die Einheit in der Kirche. Oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, (uitg. o. red. v. J.R. Geiselmann), Keulen/Olten 1956, 30vv., vgl. tevens: H. Hamanns, *Die neueren katholischen Erklärungen der Gogmenentwicklung*, Essen 1965, 29vv.
  26. Z. voor Drey bijvoorbeeld zijn: *Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmen-systems*, in: Geiselmann (red.), *Geist des Christentums*, 255-331, hier: 246, z. voor Mohler, onder, par. 28; vgl. H. Brunner, *Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung für das ekklesiologische Denken des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/Bern/Las Vegas 1979, 92, 94v.
  27. G. en G. Hollerweger, *Die katholische Kirchenpolitik der württembergischen Kultusbürokratie unter Freiherrn von Wangenheim*. Ein Beispiel gouvernementalen Liberalismus in deutschen Mittelstaaten nach dem Wiener Kongress, in: *Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte* 36(1977)114-131, hier: 117.
  28. M. Miller, *Die Errichtung der oberrheinischen Kirchenprovinz im besonderen des Bistums Rottenburg, und die württembergische Regierung*, in: *Historisches Jahrbuch* 54(1934)317-347, hier: 320, Reinhardt, *Von der Reichskirche zur oberrheinischen Kirchenprovinz*, in: *ThQ* 158(1978)36-51, hier: 41.
  29. Miller, *Die Errichtung*, 318, 320; vgl. boven, 134.
  30. Reinhardt, *Die Friedrichs-Universität Ellwangen, 1812 - 1817, Vorgeschichte - Aufstieg - Ende*, in: *Ellwanger Jahrbuch* 27(1977)93-115, hier: 95.
  31. *ib.*, 97.
  32. Voor het volgende: *ib.*, 99vv., vgl. ook: E. Haug, *Geschichte der Friedrichs-Universität Ellwangen 1812 - 1817* (Erinnerungsschrift zur feierlichen Eröffnung des königl. württemb. Gymnasiums 'Ellwangen' am 4. November 1817), Ellwangen z.j. (1918), 12vv.
  33. Voor het volgende: Hollerweger, o.c., 128vv.
  34. J. Zeller, *Die Errichtung der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen im Jahre 1817*, in: *ThQ* 108(1927)77-158, hier: 83 en passim.
  35. *ib.*, 84vv.
  36. De tekst ervan is afgedrukt bij: Zeller, o.c., 115-125.
  37. *ib.*, 84, noot 2.
  38. A. Hagen, *Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg: Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs*, Stuttgart 1953, 9-212.
  39. Opdat bij dit alles, zo schrijft Von Wangenheim aan provicaris Keller, 'de studerenden in de theologie het doel, dat kerk en staat hen voorhouden, eens de ware zielzorger, de adviseur van zijn gemeente in hun geestelijke en fysieke behoefte te worden, bereiken kan' (brief van 3 aug. 1817, afgedrukt bij Zeller, o.c., 132, ook geciteerd door G. en G. Hollerweger, o.c., 123).
  40. Zeller, o.c., 95.
  41. Reinhardt, *Die Friedrichs-Universität Ellwangen*, 107v. In dit artikel uit



1977/78 leert Reinhardt een grotere gevoeligheid aan de dag voor de betekenis van de externe kerkpolitiek dan in een artikel, dat hij in 1968 ter gelegenheid van het 150-jarig bestaan van de faculteit publiceerde (Im Zeichen der Tübinger Schule, in *Attempo* 25/26 (1968)40-57). In 1968 vermeldt Reinhardt niets over de invloed van de kerkpolitiek op de overgang van Ellwangen naar Tübingen. Hij probeert in 1968 zelfs de betekenis van het belang van de staat wat te verminderen. Vermoedelijk is dat gericht tegen de strengkerkelijke 'interpretatie', die in de overgang naar Tübingen primair een handelwijze van de staat ziet. Hij permitteert zich zelfs t.a.v. de volgorde van de verplaatsing van faculteit en generaalvicariaat (het generaalvicariaat werd in augustus 1817 van Ellwangen naar Rottenburg verplaatst) een onjuistheid. Reinhardt is gecorrigeerd door G. en G. Hollerweger, 118, noot 23, 119, noot 27. In het artikel uit 1977/78 erkent Reinhardt ten volle de grote invloed van de staat op de overgang naar Tübingen.

42. G. en G. Hollerweger, o.c., 119.

43. Reinhardt, Die katholisch-theologische Fakultät, 19

44. Dez., Die Friedrichs-Universität, 94. 104.

45. Kustermann, Vereine, 31.

46. 7. voor biografische gegevens en literatuur A.P. Kustermann, 'Dass ich der Universität und der katholisch-theologischen Fakultät nutzen konnte.' Zum 200. Geburtstag Johann Sebastian von Drey, biographische Hinweise und Quellen, in: Reinhardt (red.), Tübinger Theologen und ihre Theologie, 49-116, hier 56, noot 38.

47. ib., 65, noot 76.

48. A. Hagen, Geschichte der Diözese Rottenburg, Bd. I, Stuttgart 1956, 80.

49. Reinhardt, Ein Kapitel katholischer Aufklärung, 347.

50. Rief, Peter Alois Gratz, 28-33.

51. Reinhardt, Ein Kapitel katholischer Aufklärung, 346.

52. Kustermann, 'Dass ich der Universität ...', 65.

53. Rief, Johann Sebastian von Drey (1777-1859), in H. Fries/G. Schwaiger (red.), Katholische Theologen im 19. Jahrhundert, Bd. 2, München 1975, 9-39, hier 14. Drey en de andere Tübingers hebben altijd geopteerd voor de plaats van de theologische opleiding aan de universiteit. In de jaren '20 en '21 werden er van strengkerkelijke zijde serieuze pogingen ondernomen om de katholieke theologische opleiding weer in Ellwangen te plaatsen. Een belangrijke rol in de agitatie daartoe, speelde een anoniem geschrift 'Stimme der Katholiken im Königreich Württemberg Wunsche und Bitten' (Gmünd 1821). Het geschrift is lange tijd toegeschreven aan Bestlin. Maar Reinhardt poneert op grond van een orthografische bestudering van het manuscript, dat het van de hand van niemand minder dan vicarisgeneraal Keller is. De auteur wil, dat zowel het generaalvicariaat en de faculteit weer naar Ellwangen worden verplaatst. Daarbij wenst hij de vereniging van faculteit, convict en priesterseminarie tot een instituut, dat uitsluitend onder toezicht van de (toekomstige) bisschop staat (Keller zou in 1828 zelf de eerste bisschop van het nieuwe deces Rottenburg worden). Het geschrift keert zich zo duidelijk tegen de staatskerkrechtelijke praktijk. De staat kan volgens de auteur wel instellingen voor hoger onderwijs stichten, maar de opleiding en de wijding van geestelijken moet strikt volgens de katholieke idee geschieden. En dat wil zeggen alleen de zeggingsmacht van de kerk, inzonderheid van de bisschop, en niet die van de staat, mag hier een rol spelen (Reinhardt, Wer war der Verfasser der Flugschrift 'Stimme der Katholiken im Königreich Württemberg Wunsche und Bitten' (1821)? Ein Nachtrag, in dez. (red.), Tübinger Theologen und ihre Theologie, 353-357). Net in de tijd van de grootste agitatie voor de terugkeer naar Ellwangen, ontving Drey een 'Ruf' van de theologische faculteit van Freiburg (toendertijd een 'Hochburg' van de katholieke Aufklärung). Drey hield de zaak niet zo lang in beraad, totdat zeker was, dat de strengkerkelijke plannen tot scheidend van faculteit en universiteit en tot vorming van een theologische 'Spezialschule' geen doorgang zouden vinden (Reinhardt, Neue Quellen zu Leben und Werk von Johann Sebastian von Drey, Antwort auf des 'Pastoral-schreiben' des Rottenburger Generalvikars vom Jahre 1821, in dez. (red.), Tübinger Theologen und ihre Theologie, 117-166, hier 128v., 163. Vgl. voor de

- optie van Mohler voor de aanwezigheid van de katholieke theologische opleiding aan de universiteit Mohler, Fin Wort in der Sache des philosophischen Kollegiums zu Lowen, in ThQ 8(1826)77-110, hier 77.
54. Zeller, o.c., 91vv., G. en G. Hollerweger, o.c., 125.
  55. Dit is een constatering van Reinhardt (Die katholisch-theologische Fakultät, 20). Maar signalen van het Aufklärungskarakter van de Tübinger katholieke faculteit zijn in het verleden toch wel opgemerkt. Z. bijvoorbeeld Schanz, o.c., 9vv., en Adam, o.c., 594. Hagen stelt op praktisch-kerkelijk en kerkpolitiek terrein verschillende elementen van de katholieke Aufklärung bij de vroege Tubingers vast (Hagen, Diözese Rottenburg I, 40vv.). Vgl. ook Vigener, die het accent legt op het episcopalisme van de Tubingers. Hij wijst onder meer op de afweer van de Tubingers van te grote machtsaanspraken van het pausdom, op hun verwerping van een machtspolitieke gezagsuitoefening in de kerk, en op de sympathie van de 'Quartalschrift' voor Wessenberg in zijn strijd met Rome (F. Vigener, Bischofsamt und Papstgewalt Zur Diskussion um Universaliepiskopat und Unfehlbarkeit im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum I ((door G. Maron bewerkte editie van Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum I, 1913)), Göttingen 1964, 74vv.
  56. Z. de hierboven genoemde artikelen van Reinhardt.
  57. Kustermann, 'Dass ich der Universität ...'.
  58. Dez., Vereine, m.n., 36vv.
  59. Dez., 'Dass ich der Universität ...', 70, vgl. ook S. Losch, Die Anfänge der Tübinger Quartalschrift (1819-1831), Rottenburg 1938, 36.
  60. M. Miller, Professor Dr. Drey als württembergischer Bischofskandidat (1822 - 1827), in ThQ 114(1933)363-405, m.n. 337v., Miller beschrijft verder hoe Drey in het conflict tussen kerk en staat 'zerriebe' wordt (o.c., 398), vgl. voorts van dez., Die Errichtung der oberrheinischen Kirchenprovinz, 323vv., 330vv.
  61. 1812, Erster Band, 3-26, herdrukt in J.R. Geiselman (red.), Geist des Christentums, 83-97, en in J.S. Drey, Revision von Kirche und Theologie Drei Aufsätze, o. red. v. F. Schupp, Darmstadt 1971, 1-24. Hier zal ik gebruik maken van de laatstgenoemde uitgave.
  62. Drey, Revision, IV. Hier is iets te zien van de conceptie van theologie, die Drey enige jaren later in zijn 'Kurze Einleitung' (1819) zal presenteren. De redenering in dit laatstgenoemde geschrift is de volgende. Het object van de theologie, dat is grofweg gesproken de religie, is in eminente zin praktisch. Drey bedoelt daarmee te zeggen, dat het religieuze moment in de mens ernaar streeft om niet alleen het denken, maar ook het leven en handelen als geestelijk principe, als stuwende kracht te doordringen (vgl. Kurze Einleitung, par. 36v.). Wil de theologie werkelijk haar object kennen, dan kan ze zich niet aan de praktische tendens onttrekken. Zodat de theologie, die weliswaar een kennen is, ook een praktisch karakter heeft (ib., par. 52).
  63. Drey, Revision, 2, 4v.
  64. Furst, Theologie und Praxis, 82.
  65. Drey, Revision, 6.
  66. Ib., 7.
  67. Vgl. Fehr, The birth of the catholic Tübingen School, 26.
  68. ThQ 6(1824)219-248, herdrukt in Drey, Revision, 25-54. Hier zal ik gebruik maken van de laatstgenoemde uitgave.
  69. Drey, Über das Verhältnis, 28.
  70. Boven, 280vv.
  71. Drey, über das Verhältnis, 29vv.
  72. Vgl. Drey, Kurze Einleitung, par. 6.
  73. Dez. Über das Verhältnis, 28v.
  74. Fehr, o.c., 28vv.
  75. Voor het volgende Drey, Revision, 7vv.
  76. Ib., 22.
  77. Ib., 21.
  78. Ib., 15vv.
  79. Ib., 22.

80. Vgl. ib., 9.
81. Dez., Über das Verhältnis, 25.
82. ib., 27.
83. Furst, Theologie und Praxis, 84.
84. Over het gevaar van een verzelfstandiging van de mystiek Drey, Über das Verhältnis, 41v.
85. ib., 32.
86. Voor het volgende ib., 36vv.
87. ib., 28.
88. ib., 38v.
89. ib., 46.
90. Voor het volgende ib., 47vv.
91. ThQ 5(1823)193-262, 371-420. Grote delen van dit belangrijke artikel zijn herdrukt in E. Keller, Johann Baptist Hirscher (Wegbereiter heutiger Theologie 1), Graz/Wenen/Keulen 1969, 186-253. Hier zal ik gebruik maken van de oorspronkelijke uitgave.
92. Voor het volgende ib., 194vv.
93. Vgl. ib., 220.
94. Vgl. Furst, Theologie und Praxis, 9v.
95. Voor het volgende Hirscher, Über einige Störungen, 199vv.
96. Voor het volgende ib., 208vv.
97. ib., 219vv.
98. ib., 233vv.
99. ib., 247vv., 409vv.
100. ib., 412.
101. ib., 415vv.
102. Vgl. ib., 381vv.
103. ib., 419v.
104. ib., 374vv.
105. ib., 389.
106. T. Katerkamp, Des ersten Zeitalters der Kirchengeschichte, erste Abtheilung Die Zeit der Verfolgungen, Munster 1823. De recensie ThQ 5(1823)484-532.
107. Voor het volgende ThQ 5(1823)484vv.
108. Voor het volgende ib., 496vv.
- 108a. ib., 497.
109. ib., 499, vgl. ib., 501v. '... de hiërarchie heeft de kerk vaak verlaten, de geest van God nooit'.
110. Voor het volgende ib., 505v.
111. S. Brendel, Handbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechts, mit geschichtlichen Erläuterungen und steter Rücksicht auf die neuesten kirchlichen Verhältnissen, und namentlich im Königreich Baiern, Bamberg 1823. Recensie ThQ 6(1824)84-113.
112. Voor het volgende ib., 103vv.
113. ThQ 5(1823)510vv., m.n. 517, 522v.
114. F. Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts mit Berücksichtigung der neuesten Verhältnisse, Bonn 1822. De recensie ThQ 5(1823)263-299. Voor het volgende ib., 267vv.
114. ib., 273.
115. ib., 287v., vgl. onder 342, noot 386.
116. ib., 293vv.
117. Eveneens te vinden in een recensie van Mohlers hand. Het betreft J. Schmitt, Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche Ein Entwurf zur Vereinigung beider Kirchen, in ThQ 6(1824)642-656, hier 648v.
118. Het gaat om Geiselman, Der Wandel des Kirchenbewusstseins in der Theologie Johann Adam Mohlers, in J. Daniélou/H. Vorgrimmler (red.), Sentire Ecclesiam, Freiburg 1961, 531-675, dez., Die katholische Tübinger Schule Ihre theologische Eigenart, Freiburg/Basel/Wenen 1964. De tekst van 'Der Wandel' (541 vv.) is voor een groot deel in 'Die kath. Tub. Schule' (549vv.) overgenomen.
119. Dez., Der Wandel, 540v., Die kath. Tub. Schule, 549.
120. Dez., Der Wandel, 544vv., Die kath. Tub. Schule, 552v.

121. Dez., Der Wandel, 541, Die kath. Tub. Schule, 549v.
122. Dez., Der Wandel, 570vv., Die kath. Tub. Schule, 579vv.
123. Dez., Die kath. Tub. Schule, 543vv., m.n. 548.
124. ib., 578 (vgl. ib., 543). Dit oordeel is niet te vinden in 'Der Wandel'.
125. Z. noot 122.
126. Vgl. ook Reinhardts oordeel (dat overigens niet gefundeerd wordt). Reinhardt, Die katholisch-theologische Fakultät, 19, noot 44.
127. Geiselmann, Der Wandel, 541, noot 12, Die kath. Tub. Schule, 549, noot 28.
128. Dat blijkt ook uit zijn mededeling, dat hij bij zijn uiteenzetting over de katholieke Aufklärung steunt op A. Hagen, Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg, Stuttgart 1953. Dit werk handelt echter uitsluitend over een viertal radicale Württembergse Aufklärer, die niet voor de gehele katholieke Aufklärung model kunnen staan. De meeste aandacht in dit werk wordt besteed aan Werkmeister. Z. Geiselmann, Die kath. Tub. Schule, 534, noot 1.
129. ib., 534vv., vgl. voorts Geiselmanns beoordeling van Mohlers colleges kerkrecht. Der Wandel, 541vv., Die kath. Tub. Schule, 549vv.
130. Dez., Der Wandel, 568, 570, Die kath. Tub. Schule, 575, 576.
131. Dez., Der Wandel, 565, Die kath. Tub. Schule, 572.
132. ThQ 6(1824)105v.
133. ib., 106v.
134. ThQ 5(1823)499v.
135. Boven, 179v.
136. P. Picard. Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärungszeit: Auseinandersetzung mit der kanonischen Vorschrift im Namen der Vernunft und der Menschenrechte, Düsseldorf 1975, 300.
137. Het ging om J.A. Sulzer, Die erheblichsten Gründe für und gegen das katholisch-kirchliche Zölibatgesetz, Konstanz 1820, F.G. Weinmann, Soll der Zölibat der katholischen Geistlichkeit ferner fort bestehen, oder soll er aufgehoben werden?, Tübingen 1820. De recensie ThQ 2(1820)637-670. Ik merk nog op, dat ik voor de volgorde van het hierna volgende afhankelijk ben van Reinhardt, Neue Quellen zu Leben und Werk von Johann Sebastian Drey. Dreys Antwort auf das 'Pastoralschreiben' des Rottenburger Generalvikars vom Jahre 1821, in dez., Tübinger Theologen und ihre Theologie, 117-166.
138. Voor het volgende. ThQ 2(1820)640vv.
139. ib., 646.
140. ib., 650v.
141. ib., 653v.
142. ib., 663.
143. Picard, o.c., 308v.
144. ThQ 2(1820)654vv., voor de hoge waarde van het huwelijk ook. ib., 665v.
145. ib., 655.
146. ib., 662.
147. ib., 663, 666.
148. ib., 663.
149. ib., 662.
150. Voor een goede samenvatting Picard, o.c., 308vv.
151. In het pastorale schrijven wordt ook bezwaar aangetekend tegen de kerkhistorische thesen, die de repetent Mohler voor de studenten ten behoeve van een dispuut in het Wilhelmsstift had opgesteld. Daarop ga ik verder niet in. Voor meer gegevens hierover Reinhardt, Neue Quellen, 119, 130, 140, 162v.
152. De beide brieven zijn door Reinhardt gepubliceerd. Zwei Dokumenten zur frühen Geschichte der Theologischen Quartalschrift, in, ThQ 150(1970)167-176, hier 173vv. De tekst van het pastorale schrijven van Von Keller met toevoeging van Von Kellers eigenhandige correcties en eerdere concepten, is gepubliceerd in. Rheinhardt, Neue Quellen, 152vv.
153. In het concept van het antwoord, dat Drey namens de redacteuren van de 'Quartalschrift' aan Von Keller gaf, wordt dit ook opgemerkt, ib., 158.
154. ib., 153.
155. Dez., Zwei Dokumente, 176.
156. Dez., Neue Quellen, 154v.

157. En dat komt overeen met de inzet van de strijd met de interne oppositie in de tweede periode van de geschiedenis van het katholicisme in Duitsland. Zie daarvoor het vorige hoofdstuk. De clerus, en dan natuurlijk vooral de theologen aan de instituten, die de opleiding van de clerus verzorgen, moest tot een eenheid onder het kerkelijk gezag samengesmeed worden. In dit streven past ook het al eerder genoemde anonieme vlugschrift van Von Keller uit 1821, z. boven, noot 53.
158. Voor het volgende Reinhardt, Neue Quellen, 155vv.
- 158a. Vgl. J.L. Segundo, Faith and ideologies, Maryknoll 1984 (Eng. vert. uit het Spaans), 128v., 177.
159. Vgl. M. Miller, Die Tübinger katholisch-theologische Fakultät und die württembergische Regierung vom Weggang J.A. Mohlers (1835) bis zur Pensionierung J.S. Dreys (1846), in ThQ 132(1952)22-45, 213-234, m.n. 224. Vgl. het oordeel van de verlichte katholieke 'Freimütige Blätter' uit 1833, aangehaald door W. Ruf, Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie, Göttingen 1974, 13, noot 16. Vgl. Voorts: K. Brechenmacher, Zwischen Aufklärung und Orthodoxie: Die Auseinandersetzung um die Nachfolge Mack in den Jahren 1840/41, in Reinhardt, Tübinger Theologen und ihre Theologie, 197-269, hier: 197.
160. Reinhardt, Neue Quellen, 145v.
161. Ib., 132, vgl. O. Bechtold, Der 'Ruf' nach Synoden als kirchenpolitische Erscheinung im jungen Bistum Freiburg (1827-1860). Ein Beitrag zum Verhältnis von Staat und Kirche im Grossherzogtum Baden und zur Geschichte der religiösen Aufklärung in Süddeutschland, Freiburg 1958, 46v.
162. Reinhardt, Neue Quellen, 132v., Bechtold, o.c., 47v.
163. Reinhardt, Neue Quellen, 135. Z. voorts voor deze anticelibatsvereniging: Picard, o.c., 323vv.
164. J. Rief, Reich Gottes und Gesellschaft: Nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher, Paderborn 1965, 321vv.
165. Rief, o.c., 310v.
166. Vgl. Drey, Kurze Einleitung, par. 301, dez., Über die Anwendung weltlicher Regierungsweisen auf die Regierung der Kirche: Eine theologisch-historische Betrachtung, in ThQ 13(1831)1-43, herdrukt in: Drey, Revision von Kirche und Theologie Drei Aufsätze, o. red. v. F. Schupp, Darmstadt 1971, 55-97, hier: 61.
167. Drey, Über die Anwendung, 60.
168. Ib., passim.
169. Drey, Kurze Einleitung, par. 303.
170. Dez., par. 303v.
171. Voor het volgende dez., par. 305v.
172. Rief, Reich Gottes, 314vv.
173. Boven, noot 166.
174. Drey, Über die Anwendung, 56vv., 62vv.
175. Ib., 68v.
176. Ib., 75.
177. Waaraan nog wel toegevoegd moet worden, dat Drey het kritisch moment nog wel laat gelden voor eerdere kerkhistorische perioden. Met name in de periode van de 10e tot de 15e eeuw zou de kerk niet ontsnapt zijn aan het gevaar om met wereldlijke interesses en met wereldlijke regeringsvormen de kerk te besturen, vgl. ib., 83vv.
178. Ib., 74vv., voor de laatste periode ib., 89vv.
179. Vgl. ib., 71v.
180. Ib., 91.
181. Boven, 136v.
182. Reinhardt, Die katholisch-theologische Fakultät, 22v., dez., Neue Quellen, 134v.
183. Voor het volgende: Picard, o.c., 321vv., 326vv.
184. Der Katholik, Bd. 30 (Spiers 1828)1-32, 257-297, als aparte uitgave: Mainz z.j. (1828). In 1938 is Mohlers 'Beleuchtung' in verkorte vorm herdrukt. J.A. Mohler, Der ungeteilte Dienst: Vom Grosse und Fahrnis jungfräulichen Geheimnis, Salzburg 1938. Het geschrift is integraal opgenomen in: Dr. J.A. Mohlers gesammelte Schriften und Aufsätze, o. red. v. J.J.I. Dollinger, Bd. I, Regensburg 1839, 177-267. In het hiernavolgende zal ik voornamelijk gebruik maken van de analy-

- ses van W. Leinweber, *Der Streit um den Zolibat im 19. Jahrhundert*, Munster 1978.
185. Leinweber, o.c., 22.
  186. A. Franzen, *Die Zolibatsfrage im 19. Jahrhundert: Der 'Badische Zolibatssturm' (1828) und das Problem der Priesterehe im Urteile Johann Baptist Hirschers*, in *Historisches Jahrbuch* 91(1971)345-383, hier 370v.
  187. O. Vossler, *Die Revolution von 1848 in Deutschland*, Frankfurt 1980<sup>6</sup> (1967<sup>1</sup>), 7vv.
  188. Leinweber, o.c., 220, vgl. 260.
  189. Voor het volgende: Leinweber, o.c., 59v., Picard, o.c., 321vv.
  190. Voor het volgende: Leinweber, o.c., 16, 60, 462vv.
  191. Voor het volgende: Picard, o.c., 330v.
  192. Voor het volgende: ib., 334v.
  193. Voor het volgende: Leinweber, o.c., 473vv., vgl. ib., 421.
  194. Drey hanteert een soortgelijke redenering, boven 293.
  195. Voor het volgende: Leinweber, o.c., 389v., vgl. 315, 317v., 373v., 388.
  196. ib., 361vv. Er is nog een tamelijk opvallend verschil tussen Hirscher en Mohler te constateren. Namelijk een verschil in inschatting van de intellectuele en geestelijke achtergrond van de priesterkandidaten. Hirscher oordeelt daar nogal negatief over (boven, 287v.). Mohler neemt in het eerste deel van zijn 'Anselm' een precies tegenovergestelde positie in. In de katholieke kerk komen volgens hem juist door de celibaatswet de meeste geestelijken uit de onderste klassen (hetgeen op zichzelf al de kerk als 'geestelijke' instelling doet uitsteken boven de staat, want in de staat heersen nog de standbarrières). En in die onderste klassen heerst een vast geloof aan de verlosser, er is daar een onuitputtelijke achtergrond van geloof en innige trouw aan de overlevering te vinden. En de geestelijken brengen '... steeds van het moederlijk huis een degelijke geloofskern mee, die slechts hoogst zelden door de dwaalwegen van het wetenschappelijk leven verzwakt wordt, ...'. Z. Mohler, Anselm, Erzbischof von Canterbury Ein Beitrag zur Kenntnis des religiös-sittlichen, öffentlich-kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens im elften und zwölften Jahrhundert, oorspr. 1827/1828, herdr. in Dr. J.A. Mohlers gesammelte Schriften und Aufsätze, o.red. v. J.J.I. Dollinger, Bd I, Regensburg 1839, 32-176, hier: 71, vgl. i.b., 69v.
  197. ib., 390.
  198. ib., 346.
  199. ib., 380.
  200. ib., 231.
  201. ib., 409v., 231v.
  202. ib., 390.
  203. Boven, 87.
  204. Reinhardt, *Die katholisch-theologische Fakultät*, 20.
  205. Leinweber, o.c., 237vv., vgl. ib., 303v., 408v.
  206. Boven, 86v., 259.
  207. Vgl. boven, 88, 93.
  208. Boven, 166vv.
  209. J.S. Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*, Tübingen 1819, fotogr. herdr. Frankfurt 1966, IVvv.
  210. Reinhardt, *Die katholisch-theologische Fakultät*, 22.
  211. J. Rief, *Johann Sebastian von Drey (1777 - 1853)*, in H. Fries/G. Schwaiger (red.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, München 1975, Bd 2, 9-39, hier 16.
  212. Vgl. Drey in een recensie van een werk van J. Geishuttner, in ThQ 1(1819)233-242, hier 237v.
  213. Vgl. W.L. Fehr, *The birth of the catholic Tübingen School: The dogmatics of Johann Sebastian Drey*, Chico 1981, passim.
  214. Voor het volgende: (K)urze (E)inleitung, par. 16vv.
  215. Voor het volgende: KE, 1vv.
  216. Vgl. van Drey ook *Aus den Tagebüchern über philosophische, theologische und historische Gegenstände*, in Geiselman (red.), *Geist des Christentums*, 99-192,

- hier. 121vv.
217. KE, par. 9, vgl. par. 52.
218. Voor het volgende, KE, par. 12vv., 18vv., vgl. Furst, Theologie und Praxis, 75.
219. KE, par. 30.
220. KE, par. 22vv., par. 59.
221. KE, par. 32.
222. Vgl. Geiselmann, Die kath. Tub. Schule, 192v., vgl. ook KE, par. 264, noot.
223. Voor het volgende Fehr, o.c., 200vv., 141vv.
224. Voor het volgende KE, par. 58vv., vgl. par. 263.
225. Vgl. bijvoorbeeld Drey, Revision, 21.
226. W. Ruf, J.S. von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie, Göttingen 1974, 58, Fehr, o.c., 149.
227. KE, par. 65, vgl. par. 45v.
228. Vgl. Geiselmann, Lebendiger Glaube als geheiligter Überlieferung Der Grundgedanke Johann Adam Mohlers und der katholischen Tübinger Schule, Freiburg/Basel/Wenen, 1966<sup>2</sup>, 128vv., Fehr, o.c., 96v., 141, 168vv., 173. Vgl. ook N. Schreurs, Geschichte und gegenwärtiges Christentum: Geschichtsphilosophische und wissenschaftstheoretische Vorstudien zur Analyse der Dogmenentwicklungstheorie bei J.S. von Drey, Nijmegen 1968 (niet gepub. doct. scriptie), 10v., 25vv., 33vv.
229. Vgl. KE, par. 10.
230. KE, par. 107.
231. KE, par. 71, 59v., vgl. Revision, 18.
232. KE, par. 268v.
233. KE, par. 268, 275, 324.
234. KE, par. 225, vgl. par. 179 noot.
235. Drey, Aus den Tagebüchern, 187v., Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmen-systems, 246.
236. Vgl. KE, par. 269.
237. Vgl. Drey, Aus den Tagebüchern, 138vv.; dez., Vom Geist und Wesen, 226.
238. Vgl. Geiselmann, Lebendiger Glaube, 177vv.
239. Vgl. ib., 137vv.
240. Drey, Vom Geist und Wesen, 226. Drey poneert, dat wanneer de religie bestand wil hebben in de wereld, 'Kirchentum' benodigd is. En hij voegt dan toe: 'In einem gegebenen Falle aber, d.h. wo jemand mit seinem Religionssysteme jenen Willen gefasst hat, wie z.B. Christus, wird zur wirklichen Begründung eines Kirchentums noch weiter (nadruk van mij, AvH) erfordert, dass er seinen ausgesprochenen Willen auch durch eine höhere Autorität als die seiner Subjektivität, d.h. durch eine göttliche als allein wahrhaft objektive, unterstützen könne'.
241. Rief, Drey, 33.
242. Voor het volgende KE, par. 37vv.
243. Voor het volgende KE, par. 63vv.
244. Vgl. ook KE, par. 34.
245. Vgl. KE, par. 65, 71, 94v., 249v Z. voorts. B. Welte, Beobachtungen zum Systemgedanken in der Tübinger katholischen Schule, in: dez., Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt, Freiburg/Basel/Wenen 1975, 241-257, hier. 241vv.
246. KE, par. 56.
247. KE, par. 226, vgl. ook par. 309. Vandaar ook, dat bij Drey het theologiseren als geheel een apologetische oriëntatie heeft. Die oriëntatie is dus niet beperkt tot het vak apologetische theologie. Die wetenschappelijke apologetische theologie is volgens Drey de fundering van de wetenschappelijke theologie (KE, par. 72, 221) en naar haar wezen de filosofische constructie van de essentie van het christendom (KE, par. 229, vgl. Schreurs, J.S. Drey en F. Schleiermacher aan het begin van de fundamentele theologie, in: dez., Geloofsverantwoording: begin van de fundamentele theologie (oorspr. in: Bijdragen 43(1982) 251-288), in: dez., Geloofsverantwoording. Van apologetiek naar het hermeneutische theologie met apologetische inslag, Nijmegen 1982, 21-57, hier: 26v.). Het principe echter, dat de apologetische theologie leidt, geldt voor de gehele wetenschappelijke theologie. Het is het principe van de herleiding van de gegeven historische stof tot een idee. In de apologetische theologie functioneert

dit principe met het doel om het wezen van het christendom vast te leggen. In de overige vakken van de theologie wordt het gebruikt om de vormgeving van het wezen te beschrijven (KE, par. 221). Vandaar, dat waar de apologetische theologie de fundering is, Drey de speciale wetenschappelijke theologie (dogmatiek/moraaltheologie, ecclesiologie) de voortzetting van die fundering kan noemen (KE, par. 248).

248 KE, par. 51v.

249. KE, par. 37.

250. KE, par. 53.

251. Voor het volgende KE, par. 54v.

252. F. Schupp, Die Evidenz der Geschichte Die Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei J.S. Drey, Innsbruck 1970, 73, 77v.

253 M. Seckler, Johann Sebastian Drey und die Theologie, in ThQ 158(1978)92-109, hier 106 (herdr. in dez., Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg/Basel/Wenen 1980, 178-198).

254. Vgl. Drey, Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems, 304, dez. in een recensie van een werk van Dobmayer, in ThQ 7(1825)116-133, hier. 132.

255 KE, par. 73v., 324vv.

256. KE, par. 67vv., 107vv., 174vv.

257. KE, par. 72, 221vv.

258. KE, par. 177v.

259. KE, par. 179.

260. KE, par. 195, 269.

261 KE, par. 222, 253v

262. Voor het volgende KE, par. 189vv.

263. KE, par. 190.

264. Voor het volgende KE, par. 255vv.

265. KE, par. 275.

266. Vgl. KE, par. 273. Waarbij bedacht moet worden, dat die natuurlijke drang tot God bij Drey in traditionalistische zin weer op Gods oeropenbaring in de menselijke geest berust, vgl. Geiselman, Die kath. Tub. Schule, 17vv., Schreurs, J S. Drey en F. Schleiermacher, 32vv.

267. KE, par. 276.

268. Voor het volgende KE, par. 273vv., z. voor het onderscheid m.b.t. de kerkelijke ordening KE, par. 295v.

269. Boven, 290.

270. KE, par. 282.

271. Drey, Vom Geist und Wesen, 231.

272. KE, par. 280, vgl. ook Drey, Vom Geist und Wesen, 222v.

273. KE, par. 342, vgl. par. 259.

274 KE, par. 281.

275 KE, par. 271.

276. KE, par. 285v.

277. KE, par. 285, 293 noot.

278. KE, par. 287, Drey, Vom Geist und Wesen, 205, 232.

279. KE, par. 341 noot.

280 KE par. 290, vgl. Drey, Vom Geist und Wesen, 225v.

281 KE par. 291vv Volledigheidshalve moet nog vermeld worden, dat Drey t.a.v. de kerkelijke ordening een tweevoudig onderscheid maakt. Eerst een onderscheid tussen de ordening voorzover die betrekking heeft op de kerk als een gesloten religieuze vereniging (intern), en de ordening, voorzover die betrekking heeft op de relatie van de kerk naar buiten toe, in dit geval naar de staat toe (extern). En dan is er nog een onderscheid in die eerstgenoemde interne zin. Dreys visie op de externe relatie, dus op de verhouding tussen kerk en staat is boven al besproken (boven, 293v.), vgl. ook H Fels, Johann Adam Mohler Der Weg seines geistigen Werdens, Limburg a d. Lahn 1939, 57v.

282. KE, par. 296

283 KE, par. 296.

284. KE, par. 339, vgl. 340 noot 346 noot.



285. KE, par. 321 noot, 337 noot, vgl. 260.
286. KE, par. 342, vgl. par. 259.
287. J. Fitzer, J. S. Drey and the search for a catholic philosophy of religion, in *The journal of religion* 63(1983)231-246, hier 244.
288. Vgl. KE, par. 341
289. F. Vigener, *Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus* Mohler/Diepenbrock/Dollinger, München/Berlijn 1926, 17, vgl. ook Geiselmann in de inleiding op Mohlers 'Einheit', 16, 39, 78
290. P.-W. Scheele, Johann Adam Mohler (1796 - 1838), in H. Fries/G. Schwaiger, *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Bd. 2, München 1975, 70-98, hier 73.
291. Vgl. Mohler, (E)inheit, par. 40(130).
292. Vgl. E, par. 3(10).
293. E, par. 2(9).
294. Vgl. Vigener, o.c., 17.
295. Geiselmann, *Die kat. Tub. Schule*, 162vv., inl. F, 25vv.
296. H. Wagner, *Die Eine Kirche und die vielen Kirchen* *Ekklesiologie und Sybolik beim jungen Mohler*, München/Paderborn/Wenen 1977, 47 (z. citaten aldaar) vgl. ook het eerste ontwerp van Mohler voor het woord vooraf E, 326-329, hier 328.
297. Wagner, o.c., 48.
298. Vgl. B. Welte, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, in dez., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1963, 380-409, hier 402vv.
299. Wagner, o.c., 87.
300. Geiselmann, in inl. E, 64v.
301. E, par. 3vv.(10vv.), m.n. par. 4(14v.), 7(21v.); vgl. 12(39), 13(41vv.).
302. Voor het volgende E, par. 18(59vv.). Hierbij is nog te vermelden, dat deze soort dwaling voor Mohler kennelijk wel de belangrijkste, maar niet de enige is. Hij keert zich ook tegen het separatistisch mysticisme, dat het redelijk denken over geloof afwijst, en dat de kerk uitsluitend als de onzichtbare mystieke geloofs- en liefdesgemeenschap ziet. Dit type van dwaling staat daarom feitelijk vijandig jegens veruiterlijking van het mystieke in leer, liturgie en ordening (vgl. E, par. 26((82v.)). Aan de wortel van deze dwaling ligt eveneens de zondige zelfzucht.
303. E, par. 10(31), 12(40).
304. Vgl. ook Geiselmann in het commentaar, E, 605.
305. Voor het volgende E, par. 19(64v.).
306. E, par. 26(82vv.).
307. E, par. 27(85vv.), 29(93)
308. E, par. 32(103v., 107), vgl. 33(109).
309. E, par. 30(97).
310. E, 461.
311. E, par. 44(147).
312. Wagner, o.c., 92.
313. E, par. 4(15v.).
314. E, par. 31(99), 7(21v.), 19(67), 30(97), de kerk als lichaam van Christus, 1(7).
315. E, par. 31(100), vgl. 32(103).
316. Deze en voorgaande waarnemingen over de christologische grondslag van de ecclesiologie in de 'Einheit' komen voor bij Wagner, o.c., 92vv., 125vv. Wagner spreekt zelfs van een 'christocentrische pneumatologie'. Die formulering lijkt me verwarrend. In de 'Einheit' is het centrum van de ecclesiologie de werkzaamheid van de Geest. Maar die werkzaamheid wordt wel op een christologische grondslag geplaatst. Zodat een wat meer omschrijvende formulering als bijvoorbeeld 'pneumatocentrische ecclesiologie op christologische grondslag' iets meer ter zake lijkt, vgl. ook P. Chaillot, *Das mystische Prinzip der Einheit*, in: H. Tüchle (red.), *Die Eine Kirche Zum Gedenken J.A. Mohlers 1838 - 1938*, Paderborn 1939, 210-240, m.n. 219v.
317. Voor een tracering van de romantische achtergrond van het begrip 'leven' in de 'Einheit' Wagner, o.c., 56vv.
318. Vgl. E, par. 13(42v.).

319. H. Brunner, *Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung für das ekklesiologische Denken des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/Bern/Las Vegas 1979, 102.
320. E, par. 8(23), 13(41).
321. Vgl. H. Geisser, *Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Mohler*, Göttingen 1971, 43. Volgens Mohler is de kerk ook een instituut, waardoor en waarin het ware geloof en de ware liefde 'erhalten' en voortgeplant wordt (E, par. 49(170)). De betekenis van 'erhalten' is zowel 'bewaren' als 'ontvangen'.
322. E, par. 49(167), vgl. P.J. Rosato, *Between christocentrism and pneumatocentrism An Interpretation of Johann Adam Mohlers ecclesiology*, in *The Heythrop Journal* 19(1978)46-70, hier 55v.
323. E, par. 8(23). Voor het volgende ben ik mede beïnvloed door Geisser, o.c., 40vv.
324. E, par. 9(27).
325. E, par. 49(170).
326. E, par. 49(167), de bisschop wordt bijvoorbeeld omschreven als 'gepersonaliseerde, persoongeworden, belichaamde liefde, z. E, par. 52 (178vv.), vgl. 64(215v.).
327. E, par. 55(190), z. boven, noot 326.
328. E, par. 16(52), 49(170).
329. E, par. 13(43v.), de vertaling is hier ontleend aan de Nederlandse vertaling van de 'Einheit' van de hand van A.T.W. Bellemans J.A. Mohler, *De eenheid in de kerk. Of het principe van het katholicisme in den geest van de kerkvaders uit de eerste drie eeuwen*, Bussum/Antwerpen 1947, 32v.
330. K. Eschweiler, *Joh. Adam Mohlers Kirchenbegriff Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Katholizismus*, Braunsberg 1930, 47v.
331. R.J. Cornelissen, *Offenbarung und Geschichte Die Frage der Vermittlung im Überlieferungsverstandnis bei J.A. Möhler in seiner Frühzeit*, Essen 1972, 61v. De passage, waarnaar Cornelissen verwijst 'De gemeenschap der gelovigen is dus in zoverre in eigenlijke zin ideaal, als zij reeel is, evenals ze ook slechts reeel kon worden, omdat ze ideaal is' (E, par. 31(101)).
332. E, par. 49(170). Bij de vertaling van deze passage is gebruik gemaakt van de vertaling van Bellemans, 145.
333. Cornelissen, o.c., 166. Ik merk nog op, dat de voorstelling als zou Mohler de eenheid van de kerk zien als eerst en bovenal liggend in de door de Geest van God in de gelovigen gelegde drang tot geestelijke gemeenschap, terwijl vervolgens pas de werkelijke ordening als belichaming van die eenheid plaats zou vinden, tekort schiet. Mohler legt in de 'Einheit' wel het accent zeer sterk op de werkzaamheid van de Geest in het innerlijk van de gelovigen - terwijl in de 'Symbolik' dat accent veeleer op de werkzaamheid van de Geest in de uiterlijke structuren ligt - maar hij geeft wel degelijk aan, dat de uiterlijke kanten van de kerk vanaf het begin aanwezig zijn en als effecten van de werkzaamheid van de Geest terugwerken op de 'innerlijke' effecten. Die tekort schietende voorstelling is heel duidelijk te vinden in het werk van Congar. Z. bijvoorbeeld: M.J. Congar, *Die Haresie, der Riss durch die Einheit*, in H. Tüchle (red.), *Die Eine Kirche. Zum Gedenken J.A. Mohlers*, Paderborn 1939, 283-301, m.n. 285, 288, *Sur l'évolution et l'interprétation de la pensée de Moehler*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 27(1938)205-212, hier 210v. Congar legt in zijn interpretatie van het werk van Mohler zo'n grote nadruk op het mystieke moment in de kerk (het moment van het religieus subject) en op het moment van de levende, qua vorm in de geschiedenis veranderende participatie (het moment van het temporele bestaan van de kerk), dat hij Mohlers aandacht voor de betekenis van de zichtbare kerk in de 'Einheit' wel over het hoofd lijkt te zien. Z. voor de twee momenten *Vraie et fausse réforme dans l'église*, Parijs 1950, 9(1968<sup>2</sup>), 16). In een artikel over de spiritualiteit van de Vaders in het gehele werk van Mohler stipt hij ternauwernood het bestaan van de objectieve ambtskerk aan. Het gaat in de kerk allereerst om de in wederzijdse liefde bestaande geestelijke gemeenschap. En dat betekent voor de katholieke dat het meest onmisbare en het meest beslissende element niet het uiterlijk onderschrijven van de juiste leer is, maar de *sensus catholicus*. En dat is het innerlijk zintuig voor het geloof en de innerlijke neiging naar de gemeenschap met allen. Z. *L'esprit des Pères d'après Moehler*, in *La vie spirituelle* 20(1938)Supplément, 1-25, m.n. 10. Congar gaat in zijn werk niet diepgaand analytisch met

Mohlers teksten om. Maar het zou interessant zijn om uit te zoeken of zijn visie op Mohler niet mede ingegeven is door zijn - overigens toendertijd ongetwijfeld moedige - kerkpolitieke en theologische wensen. Men zou in Congars lezing van Mohler tenminste vier aspecten kunnen onderscheiden. Aspecten, die voor Congars eigen werk evenzovele motieven vormen. Ten eerste het al eerder genoemde aspect van het accent op het religieus-mystieke moment en op het moment van de historische verandering. Ten tweede het aspect van de communio, van de geestelijke participatie van de gelovigen middels de kerk aan elkaar (vgl. Die Wesenseigenschaften der Kirche, in: J. Feiner/M. Lohrer, *Mysterium Salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. IV/1, Einsiedeln/Zürich/Keulen 1972, 357-502, hier: 391, noot 74; 397, noot 86; 404); ten derde het aspect van de relativisering van de institutionele elementen van de kerk. Teneinde de diepste aard van de kerk als communio te zoeken, moet er studie verricht worden '... au-delà de l'institution et de sa structure' (Vraie et fausse réforme, 1968<sup>2</sup>, 15); en ten vierde het aspect van de erkenning van de verscheidenheid en van de rijkdom van vormen van kennen en geloven. Dat laatste motief deduceert Congar uit Mohlers onderscheid tussen ware - binnenkerkelijke - 'Gegensätze' en onware - zich buiten de kerk stellende 'Widersprüche' (z. ook onder, 345v. en noot 412). Congar geeft dan wel toe, dat de gedachte van de door niemand uitputtend te doorgronden rijkdom aan posities binnen de kerk niet zo bij Mohler te vinden is, maar hij meent toch in de lijn van Mohler te staan, wanneer hij zegt: 'de verscheidenheid en een onoverbrugbare relativiteit zijn hier wet' (Die Haresie, der Riss durch die Einheit, 287)! Het verzet tegen een autoritair kerkelijk handelen is hier duidelijk. Ook in de hiernavolgende - niet vertaalde - passage: 'L'idée fondamentale de Mohler est que la vie de foi, même comme vie de connaissance, est en nous l'œuvre du Saint-Esprit. Or le Saint-Esprit est esprit d'amour et de communion fraternelle; son œuvre, à proprement parler, n'est pas d'éclairer tel ou tel : elle est d'animer et de réaliser le Corps de Christ' (Vraie et fausse réforme, 1950, 241; 1968<sup>2</sup>, 264). Ter vermijding van misverstanden: het punt, dat in mijn benadering van de 'Einheit' ingebracht wordt tegen een voorstelling als die van Congar, is niet de ontkenning van een sterk accent, dat in dit boek gelegd wordt op de kerk als werk van de Geest en op het mystieke element, maar het punt is het niet-honoreren van het gegeven, dat Mohler ook in de 'Einheit' al de uiterlijke zijde van de kerk als werk - en niet slechts als middel - van de Geest ziet. En - hier direct mee verbonden - het is het punt van het niet-honoreren van het gegeven, dat Mohler de mystieke en de institutionele zijde van de kerk op zodanige wijze verbindt, dat een autoritair handelen van het kerkelijk gezag juist wel weer mogelijk wordt, z. onder, 383, 389, 397.

333. Cornelissen, o.c., 166.

334. Boven, 321v.

335. Vgl. Wagner, o.c., 99, 105v.

336. Brunner, o.c., 103v.; vgl. E, par. 49(171v).

337. Cornelissen, o.c., 166.

338. Geiselmänn, Die kath. Tüb. Schule, 582.

339. E, par. 64(215).

340. L. Scheffczyk, Der Weg der deutschen katholischen Theologie im 19. Jahrhundert, in: ThQ 145(1965)273-306, hier: 278.

341. Het kan dus in de 'Einheit' niet alleen om de idee van de kerk gaan. Door de structuur van de organische dialectiek wordt datgene wat tot de competentie van de kerk als idee behoort, ook toegerekend aan de reël bestaande kerk. H. Fels zegt dan ook terecht, dat Mohler met zijn uitspraken over de kerk niet op de idee doelt, maar op de feitelijk bestaande kerk (H. Fels, o.c., 60v.). Vgl. voor het volgende: Geisser, o.c., 117vv.

342. Geiselmänn in commentaar op de 'Einheit': E, 597v.

343. E, par. 3(11).

344. E, par. 12(38), 16(51).

345. ib.

346. E, par. 16(51); vgl. 14(44).

347. E, par. 8(24).

348. E, par. 16(51).

349. E, par. 25(79v.).
350. E, par. 8(24v.), 12(38).
351. E, par. 25(80v.).
352. E, par. 16(51v.).
353. Op dit punt volg ik Geisser, o.c., 67, 69.
354. E, par. 14(45v.).
355. E, par. 16(54).
356. E, par. 12(40v.). Bij de vertaling van deze passage is gebruik gemaakt van de vertaling van Bellemans, 29.
357. Geisser, o.c., 74.
358. E, par. 8(24).
359. E, par. 16(52).
360. Vgl. Cornelissen, o.c., 166.
361. Boven, 183.
362. Geiselmann in de inleiding op de 'Einheit', E, 80v., voor de oordelen van Von Spiegel over Mohlers 'Einheit'. S. Losch, Johann Adam Mohler, Bd. I Gesammelte Aktenstücke und Briefe, München 1928, 179vv., 195v. Z. voorts E, par. 65(222v.).
363. In een brief (april 1834) aan de Pruisische 'Geheimer Oberregierungsrat' Schmieding te Berlijn, betreffende een mogelijke 'Ruf' vanuit Bonn, in: Losch, Mohler, Bd. I, 200.
364. In een brief (december 1834) aan de Pruisische 'Kultminister' von Altenstein, waarin Mohler meedeelt, dat hij door het verzet van aartsbisschop Von Spiegel van Keulen tegen zijn benoeming afziet van een aanstelling als professor in de theologie in het aartsbisdom Keulen, in: Losch, Mohler, Bd. I, 213 (z. Eschweiler, Joh. Adam Mohlers Kirchenbegriff, 20).
365. Vigener, Drei Gestalten, 7, 9.
366. E, par. 48(160vv.).
367. E, par. 64(215v.).
368. E, par. 71(239v.).
369. In diezelfde laatste paragraaf uit Mohler voor het eerst en voor het laatst weliswaar voorzichtige, maar toch openlijke kritiek op het functioneren van de hiërarchie in het verleden. De gedachtengang is, dat de drie eenheidsformaties vanaf de oorsprong van de kerk in de kiem aanwezig zijn en dat de concrete vormen, waarin de ordening verschijnt - m.n. de proportionele verhouding tussen de drie eenheidsformaties - afhankelijk is van de veranderende behoeften. Er zijn in het verleden nu twee fouten gemaakt. De eerste fout is gemaakt door de hervormers, die de kerk vanaf de 12e eeuw heeft gekend. Zij hielden de ordening van de kerk voor de oorzaak en niet voor het gevolg van de kerkelijke en religieuze misère. Zij miskenden daarmee, dat de ordening een uiting is van de innerlijke gesteldheid van de kerk. Hervorming moet altijd innerlijke hervorming, dat is bestrijding van de zelfzucht en van de zedelijke grofheid in de kerk zijn. Op den duur zal dan de hiërarchie zelf veranderen (par. 71((240)). Mohler wijst hier alle hervormingsvoorstellen af, die op één of andere wijze een oorzaak van de slechte religieuze en kerkelijke situatie bij de hiërarchie leggen. Maar de tweede fout is door de hiërarchie in het verleden - dus niet meer in het heden - gemaakt. De strikt papalistische kerkelijke ordening, die eens noodzakelijk was, werd door de hiërarchie als algemeen geldend beschouwd. De hiërarchie ging haar macht op buitensporige wijze gebruiken (NB. niet het bezit, maar het buitensporige gebruik van de macht in de kerk wordt door Mohler hier gekritiseerd). De hiërarchie dreigde zo, nadat de 'steif mittelalterliche' ordening niet meer nodig was, het religieuze leven te verstikken. Beide fouten berusten op miskenning van het innerlijk geestelijk principe van de kerkelijke ordening (NB. Mohler erkent dus wel, dat de hiërarchie in het verleden een oorzaak is geweest van een bedenkelijke kerkelijke toestand, maar verwerpt tegelijkertijd die hervormingsvoorstellen, die met de hervorming van de hiërarchische ordening wilden beginnen). Mohler besluit de paragraaf met de mededeling, dat de miskenning van het innerlijk geestelijke wezen van de kerk veel groter is bij de hervormers, die uiteindelijk de kerk verlaten hebben, dan bij de middeleeuwse partij (par. 71((242))).
370. E, par. 50, 51(172vv.).

371. Voor het volgende E, par. 52(178)vv.).
372. Vigener, Drei Gestalten, 24vv., vgl. v. dez., Bischofsamt und Papstgewalt, 80vv.
373. E, par. 71(239).
374. Geisser, o.c., 95vv.
375. E, par. 64(215).
376. E, par. 52(181v.).
377. Dit vermeldt ook Vigener, Drei Gestalten, 23.
378. E, par. 52a(182).
379. E, par. 55(189).
380. Vgl. E, par. 52(179).
381. Voor het volgende E, par. 55(189vv.).
382. Vgl. E, par. 54(189). Z. voorts voor de essentie van de verhouding tussen individu en kerkelijke gemeenschap, onder, 342vv.
383. Vgl. Vigener, Drei Gestalten, 22.
384. 1b. Het gaat om E, par. 51(177).
385. H.J. Holtzmann, Kanon und Tradition. Ein Beitrag zu neueren Dogmengeschichte und Symbolik, Ludwigsburg 1859, 282v. (ook aangehaald door Geisser, o.c., 111, noot 271), vgl. van Holtzmann ook 231vv., 237vv.
386. Het betreft een recensie van F. Walters leerboek kerkrecht (boven, noot 114. De plaats is ThQ 5(1823)287. Deze passage wordt ook aangehaald door Geiselman, Die theologische Anthropologie Johann Adam Mohlers, Freiburg 1955, 110. Vgl. boven, 286.
387. Tekst gepubliceerd in Geiselman, Die kath. Schule, 605-610, hier 609.
388. Vgl. voor het volgende ook boven, 251vv.
389. Vgl. E, par. 5(17v.), 6(20), 18(57v., 63).
390. E, par. 35(115v.), vgl. Geiselman, Theologische Anthropologie, 109.
391. E, par. 35(114, 115), 42(141), 46(153).
392. Vgl. boven, 255.
393. E, par. 46(153v.).
394. E, par. 35(114), 46(157).
395. F, par. 35(114v.).
396. E, par. 44(146).
397. E, par. 10(30v.), vgl. Geiselman, Theologische Anthropologie, 111.
398. E, par. 42(142), vgl. A. Moons, Die Heiligkeit der Kirche nach J.A. Mohler, in Wissenschaft und Weisheit 18(1955)81-94, 175-191, hier 176.
399. Vgl. boven, 255.
400. Vgl. E, par. 31(98v.).
401. F, par. 19(64).
402. E, par. 31(98), 44(147).
403. Geiselman, Theologische Anthropologie, 109v., 127, 131, 133.
404. E, par. 10(32).
405. Geiselman, Theologische Anthropologie, 110.
406. E, par. 10(31).
407. Wagner, o.c., 157.
408. Hier herinner ik even aan de hierboven beschreven positie, die Mohler in 1828 in de celibaatskwesitie inneemt (m.n. boven, 301). De houding van gelovigen in het algemeen en van priesters in het bijzonder dient er jegens de kerk één te zijn van inordening en zelfopoffering. Mohlers verzet tegen de anti-celibaats-groepering in 1828 kan, vanuit de 'Einheit' van 1825 bezien, eigenlijk geen verwondering meer wekken.
409. E, par. 10(31).
410. E, par. 25(80), vgl. ook de ned. vert. van Bellemans, 62v.
411. Geisser, o.c., 141.
412. E, par. 46(153, 155). Vgl. Voor 'Gegensatz' en 'Widerspruch' bij Mohler: L.F.J. Meulenberg, 'Gegensatz' en 'Widerspruch' bij J.A. Mohler, in. Th.A.G. van Eupen e.a., Richtingen in de kerk, Bussum 1973, 47-70.
413. E, par. 32(104v.).
414. E, par. 46(157).
415. Geiselman in zijn inleiding op J.A. Mohler, Symbolik. Oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren offent-

- lichen Bekenntnisschriften, Mainz 1832vv., o. red. v. J.R. Geiselmann, Keulen/Olten 1958, Bd. I, 95, vgl. J. Rief, Christliche Kirche und christliche Parteien Die Konfession im System Johann Sebastian Dreys, in: G. Schwaiger (red.), Zwischen Polemik und Irenik Untersuchungen zum Verhältnis der Konfessionen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, Göttingen 1977, 102-123, hier 105, 108.
416. Dit oordeel van Nitzsch heeft eigenlijk betrekking op Mohlers 'Symbolik', maar is ook van toepassing op de 'Einheit', z. Geisser, o.c., 166, noot 51.
417. E, par. 19(65).
418. ib.
419. E, par. 42(140).
420. E, par. 39(127).
421. E, par. 39(129).
422. ib.
423. Vgl. Geiselmann, Theologische Anthropologie, 127, 131. Geiselmann, 132v. wijst op een soortgelijke kritiek, die A. Gunther al in 1829 op de 'Einheit' uitoefende.
424. Geisser, o.c., 120, noot 299 vermeldt de literatuur.
425. F. Lauchert, Franz Anton Staudenmaier (1800 - 1856) in seinem Leben und Wirken dargestellt, Freiburg 1901, 40, vgl. Geiselmann in zijn inleiding op de 'Einheit', E, 18v.
426. Boven, 120.
427. Losch meent, dat vanaf 1825 bij de Tubingers een steeds sterkere afkeer van verlichte ideeën merkbaar is, S. Losch, Die Anfänge der Theologischen Quartalsschrift (1819 - 1831), Rottenburg 1938, 30.

#### VII. DE POLITISERENDE THEOLOGIE VAN FRANZ ANTON STAUDENMAIER

1. Zomer 1852 breekt Staudenmaier zijn werk af aan het boek, waarmee hij bezig was, het vierde deel van zijn dogmatiek (over de zondeleer). Dat gebeurde midden in een zin. Ziekte en depressie verhinderden hem verder te werken. Het boek werd precies zo uitgegeven (F. Lauchert, Franz Anton Staudenmaier In seinem Leben und Wirken dargestellt, Freiburg 1901, 276, 469). Volledigheidshalve moet nog vermeld worden, dat in de periode van zijn ziekte nog de vijfde druk van zijn 'Geist des Christentums' verscheen. Daarvoor schreef hij nog een kort woord vooraf. Z. voor een goede bibliografie van zijn werk K.F. Reith, Die Gotteslehre bei Franz Anton Staudenmaier, Bern/Frankfurt 1974, 10-24.
2. Boven, 212.
3. Voor het volgende. B. Casper, Erkenntnisse aus der kritischen Beschäftigung mit den frühen Aufsätzen und Rezensionen F.A. Staudenmaiers (1828 - 1834), in: ThQ 150(1970)262-268.
3. K. Reinhardt, Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart, München/Paderborn/Wenen 1970, 116.
5. De titelbeschrijving van dit werk Der Geist des Christentums Dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst, 2 din., Mainz 1847<sup>4</sup> (1835<sup>1</sup>) (hierna: Geist d. Chr.). Vgl. W. Trapp, Der Ursprung der liturgischen Bewegung, in Liturgische Zeitschrift 4(1931/32)1-10, 44-49, 50-55, 75-82, hier 52vv.
6. Voor een blik op de positieve recensies, die Staudenmaiers boeken in katholieke organen ten deel vielen, is de biografie van Lauchert onmisbaar. Z. voor de recensies van zijn kerkpolitieke geschriften m.n. Lauchert, o.c., 407vv., 431v., 452vv., 459vv.
7. Mainz 1844, fotogr. herdr. Frankfurt 1966 (hierna: Darst.).
8. Vgl. Lauchert, o.c., 301vv.
9. A. Scholz, Materialien zur Biographie Franz Anton Staudenmaiers (1800 - 1856), in ThQ 147(1967)210-239, hier 235.
10. Voor het volgende: Die christliche Dogmatik, Bd. I (hierna: D I), Freiburg 1844, 31v. Vgl. ook Die protestantische Dogmatik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, oorspr. in Religiöse Zeitschrift für das katholische Deutschland, o. red. v. Sengler, Mainz 1833, I, 51-73, 115-142, II, 24-35, 119-146, herdr. in.

- F A. Staudenmaier, Frühe Aufsätze und Rezensionen (1828 - 1834) (hierna F.A.), o. red. v. B. Casper, Freiburg/Basel/Wenen 1974, 228-264, hier 241.
11. D I, 19, Geist der göttlichen Offenbarung Oder Wissenschaft der Geschichtsprinzipien des Christentums (hierna Geist d. g. Off.), Giessen 1837, fotogr. herdr. Frankfurt 1967, 108vv.
  12. D I, 32.
  13. Oorspr. in ThQ 10(1828)389-432, 608-640, herdr in F.A., 39-81 (hierna Pragmatismus 1828). Dit artikel verscheen later in een meer uitgewerkte vorm in boekvorm Tübingen 1835, fotogr herdr. Frankfurt 1975 (hierna Pragmatismus 1835)
  14. P. Munermann, Der Mensch im Kreise der Dreieinigkeit. Die spekulativen Grundzüge der Anthropologie Franz Anton Staudenmaiers, Freiburg 1962, 22vv.
  15. Voor het volgende Encyclopadie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie, Bd. I, Mainz 1840<sup>2</sup> (hierna Enc. II, de eerste druk, Mainz 1834. Enc. I), par. 1098vv. (748vv.).
  16. Enc. II, par. 1113 (760).
  17. Vgl. voor de gedachte van de primaat als grondslag en voltooiing van de hiërarchie ook Geist d. Chr. II, 882vv., z. voorts onder, 450.
  18. Voor het volgende Lauchert, o.c., lvv., J. König, Staudenmaier, Franz Anton, in Kirchen-Lexikon, o. red. v. Wetzer/Welte, Bd. XII, Freiburg 1856, 1151-1156, hier 1151.
  19. Geist d. Chr. II, 628, vgl. ook Geist d. Chr. I, 96v.
  20. De twee oudste dochters trouwden, de jongste - Theresia - niet. Zij voerde in Freiburg de huishouding voor Staudenmaier (1837 - 1856). Na de dood van zijn vader nam Staudenmaier zijn moeder in huis (Lauchert, o.c., 321v.).
  21. Lauchert, o.c., 329.
  22. H. Gollwitzer, Die Standesherren Die politische und gesellschaftliche Stellung der Mediatisierten 1815 - 1918, Stuttgart 1957, 451.
  23. Over graaf August C. Bauer, Politischer Katholizismus in Württemberg bis zum Jahr 1848, Freiburg 1929, 48 noot 5. Wat betreft Staudenmaier en Gorres: Lauchert vermoedt, dat Staudenmaier door bemiddeling van Mohler in persoonlijk contact is gebracht met Gorres en diens kring (Lauchert, o.c., 326v.). Dat blijkt ook uit de door hem weergegeven brief (juni 1839) van Staudenmaier aan Gorres (ib., 327v.). In de brief spreekt hij onder meer zijn dank uit voor het feit, dat Gorres zich inzet voor 'onze goede en heilige zaak' (vermoedelijk een reactie op Gorres' 'Athanasius'). Wat betreft Ringseis en Jarcke Staudenmaier haalt hen beiden in zijn kerkpolitieke geschriften meermalen in instemmende zin aan. Z. b.v. over das Wesen der Universität und den inneren Organismus der Universitätswissenschaften Mit besonderer Rücksicht auf die Stellung zum Staat und zur Kirche, aus dem Standpunkte der Theologie (hierna Wesen d. Univ.), Freiburg 1839, 78vv., Zum religiösen Frieden der Zukunft Mit Rücksicht auf die religions-politische Aufgabe der Gegenwart, Bd. I (hierna Frieden I), 95vv., Bd. II, 272vv., 307vv.
  24. Staudenmaier besteedde zijn leven lang een groot deel van zijn geld aan boeken. Hij was door eigen bezit op de hoogte van bijna alle nieuwe publicaties op filosofisch, theologisch en kerkpolitiek gebied. Z. voor een treffende illustratie daarvan Scholz, o.c., 226vv. Reith, o.c., 30vv. geeft een psychologische 'verklaring' voor Staudenmaiers verhouding tot boeken. Hij schetst hem als een figuur, die blijvend beïnvloed door een conflict met zijn vader, in grote onzekerheid leefde, en om die reden de werkelijkheid met boeken trachtte te beheersen. Voor dat conflict met de vader kan Reith overigens maar één concrete aanwijzing vinden, namelijk een zinsnede uit de biografische schets van König. König schrijft, dat toen de jonge Staudenmaier nog bij zijn vader als leerjongen werkte, hij '... er onophoudelijk bij zijn ouders op aandrong hem te laten studeren' (König, o.c., 1151, Reith, o.c., 33). In dit verband haalt Reith overigens wel één van de weinige anecdotes over Staudenmaier aan. Tijdens zijn repetentijd in het Wilhelmsstift trof men hem altijd in zijn kamer aan, omringd door folianten. Hij geneerde zich er enigszins voor om de orde onder de hem toevertrouwde priesterstudenten te handhaven. De studenten vertelden van hem, dat wanneer er in de studiezaal naast zijn kamer te veel lawaai was, hij als teken van zijn

- aanwezigheid vanuit zijn stoel het eerste het beste boek tegen de deur slingerde (Reith, o.c., 35, Lauchert, o.c., 67v.).
- 25 Bij beiden neemt Staudenmaier het streven waar om de christelijke religie als de ene, eeuwige en universele religie te zien, om het geloof in Christus als het centrale principe van al het menselijk streven te beschouwen. Z. voor enkele voorbeelden van zijn bewondering voor Schlegel Andenken an Friedrich Schlegel, in ThQ 14(1832)607-650, herdr. in F.A. 199-227, m.n. 225, Frieden I, 45vv., voor de welhaast nog meer bewonderde historicus von Muller Frieden I, 30vv., II, 269, 312, Das Wesen der katholischen Kirche Mit Rücksicht auf ihre Gegner, Arnheim 1851<sup>2</sup> (1845<sup>1</sup>), 185vv.
  26. Z. voor nadere gegevens Lauchert, o.c., 32vv.
  27. Dreys recensie van de 'Encyklopadie'. ThQ 17(1835)384-403. Z. voorts H. Plock, Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens Zur Theologie der Liturgie und ihrer heilsgeschichtlichen Begründung im Systemdenken Franz Anton Staudenmaiers, Aschendorff 1978, 35vv.
  28. Vgl. boven, 227vv.
  - 29 Lauchert, o.c., 324vv.
  30. Lauchert, o.c., 473. De rede is gepubliceerd in het 'Freiburger katholische Kirchenblatt 1(1857)nr. 19.
  - 31 König, o.c., 1151, vgl. ook B. Worner/B. Gams, Johann Adam Mohler Ein Lebensbild, Regensburg 1866, 131v.
  32. Ter illustratie van Staudenmaiers karikatuurale beeld van de 'falsche Aufklärung' een paar onvertaalde citaten 'Der Priester hatte das Evangelium verloren, und sein erblindetes Auge konnte es nicht wieder finden. Er war der blinde Führer der Blinden geworden. ... Für die Wahrheit wurde der Schatten ergriffen. Nur im Volke war da und dort noch Wahrheit, weil dieses mit seinem sinnigen Auge das Licht mehr erkannte als eine Priester, Der Priester war ein Nützlichkeitsapostel geworden, die Texte handelten wohl sogar von dem Bau der Kartoffeln, von der Baumpflanzung, von der Wiesenkultur, von der Branntweimbrennerei und, wenn es hoch kam, von dem Nutzen der Religion, der Andacht, des Gebets, der Hoffnung, der Liebe, sogar vom Nutzen der Glückseligkeit, in welche man durch solche Priester ohne Zweifel eingeführt wurde. Aber der eine Text aller dieser Predigten war doch nur jenes Wort des Herrn 'Mich jammert des Volkes''. En na nog even door te zijn gegaan in dezelfde trant 'Wir wollen diesen Gegenstand langer nicht fortsetzen, nur das sei noch gesagt, dass an dem Unglauben und Unheil der Zeit die Priester die meiste Schuld auf sich trugen, weil sie ihr wahres Licht erloschten und zum dummen Salz wurden mit Wissen und Willen' (Andenken an Friedrich Schlegel, in ThQ 14(1832)607-650, herdr. in F.A. 199-227, hier 201-203.
  33. Burkhart toont aan, dat Staudenmaier net als Möhler het kwalitatief eenmalige, het eigensoortige van de individualiteit naar voren haalt, maar dan verder gaat dan Mohler, doordat hij niet bij de individualiteit als wezensbepaling van de mens blijft staan, maar haar in de goddelijke oorsprong fundeert. Individualiteit is voor Staudenmaier primair gave van de Heilige Geest (A. Burkhart, Der Mensch - Gottes Ebenbild und Gleichnis Ein Beitrag zur dogmatischen Anthropologie F. A. Staudenmaiers, Freiburg/Basel/Wenen 1962, 65v, 71vv.
  34. Geschichte der Bischofswahlen Mit besonderer Berücksichtigung der Rechte und des Einflusses christlicher Fürsten auf dieselben, Tübingen 1830, fotogr. herdr. Frankfurt 1972 (hierna Bischofswahlen), XII
  35. Zoals bijvoorbeeld blijkt uit deze passage 'De kerk is dus op een heilige grondslag ontstaan en gegroeid, ze is door Christus gesticht, door de Heilige Geest beziel en geleid, uit zijn heilige kracht heeft ze zich vorm gegeven, uit zijn leven haar leven genomen en zich zo tot een in zich gesloten levend en organisch geheel gevormd'. Hij voegt in een noot aan deze passage het bekende citaat van Irenaeus toe, dat ook voor Mohler een centrale overtuiging uitdrukt (boven, 373) 'Ubi ecclesia, ibi est spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia' (Bischofswahlen, 5, noot g).
  36. Voor een inleiding in de controverse tussen Mohler en Baur A. v. Harskamp, De controverse tussen J.A. Mohler en F. C. Baur Pleidooi voor een onderzoek naar contextualiteit in de theologie, in TvT 24(1984)235-246. Staudenmaier



verdedigde Mohler in een recensie van twee van Baur's geschriften, in: *Jahrbucher fur Theologie und christliche Philosophie* 3(1834) Bd. III, 139-196. Het is waarschijnlijk Mohler zelf geweest, die Staudenmaier - die de directe polemiek verafschuwde - aangezet heeft tot een reactie. In een brief aan Gengler (aug. 1833) vermeldt Mohler vernomen te hebben, dat een 'zahlreiche und tuch-tige Mannschaft' van protestantse theologen tegen hem in het strijdperk zal treden (de eerste druk van zijn 'Symbolik' was in 1832 verschenen). Met een on-dertoon van ironie deelt hij dan mee, dat het tijd wordt, dat de katholieken het over krijgsplan, slagorde en parolen eens zijn. Toch is dit niet alleen maar ironie. In alle ernst vindt hij, dat hier een gemeenschappelijke opgave voor katholieke theologen ligt. Of de taken zouden per dogma verdeeld moeten worden, of elke theoloog zou het gehele katholieke geloofsgoed tegen één tegen-stander moeten verdedigen. Losch maakt uit een brief van Staudenmaier aan Gun-ther op, dat Mohler die laatste gedachte ook aan Staudenmaier had overgebracht (S. Losch, Prof. dr. Adam Gengler 1799 - 1866 *Die Beziehungen des Bamberger Theologen zu J.J.I. Dollinger und J.A. Mohler*, Wurzburg 1963, 106vv., over Losch's waarneming. *ib.*, 108v., noot 10).

37. De delen I en II van 'Zum Ewigen Frieden der Zukunft' (1846) verschenen ook on-der de titel 'Das Protestantismus in seinem Wesen und in seiner Entwicklung'. Staudenmaier argumenteert in deze sterk polemisch getinte werken veel minder subtiel dan Mohler. Hij is er bovenal op uit om aan te tonen, dat in het pro-tes-tantisme het principe schuilt van negatie, van aantasting van alle gezag, van ontbinding van religieuze, kerkelijke, nationale, sociale en individueel-psy-chologische banden (z. m.n. *Frieden II*, passim, vgl. onder 383v.). Maar met Mohler is hij het eens, dat het fundamentele onderscheid tussen katholicisme en protestantisme ligt op het gebied van de anthropologie, m.n. bij het punt van de menselijke vrijheid. Vgl. *Frieden I*, 149vv., II, 197, en van J.A. Mohler, *Symbolik Oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Pro-tes-tanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, o. red. v. J.R. Geisel-mann, Keulen/Olten 1958, Bd. I, 66vv.
38. Lauchert, o.c., 78.
39. Losch (red.), *Johann Adam Mohler, Gesammelte Aktenstücke und Briefe*, Bd. I, Munchen 1928, 224.
40. *ThQ* 16(1834)470-485, m.n. 471.
41. Losch, Gengler, 160.
42. Zo merkt Losch op *ib.*, 160, noot 6.
43. Reith, o.c., 35.
44. S. Losch, *Die katholisch-theologischen Fakultäten zu Tübingen und Gießen (1830 - 1850)*, in: *ThQ* 108(1927)159-208, hier 160, vgl. 168.
45. Anoniem, *Zwölf Jahre einer theologischen Fakultät*, in: *Der Katholik* 43(1863)540-560, hier 544.
46. *Jahrbucher fur Theologie und christliche Philosophie* 1(1834)IIIv.
47. Voor het volgende. A. Lutterbeck, *Geschichte der katholisch-theologischen Facul-tät zu Gießen Eine allen Theologen Deutschlands gewidmeten Denkschrift*, Gies-sen 1860, F. Vigener, *Die katholisch-theologische Fakultät in Gießen und ihr Ende*, in *Mitteilungen des oberhessischen Geschichtsvereins* 24(1922)28-96, m.n. 34, 64, 68v.
48. R. Pesch, *Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848*, Mainz 1866, 151vv. Van 1831 tot 1836 voerde één van de meest fanatie-ke ultramontanen uit die tijd de redactie van dit blad. J.B. von Pfeilschifter. Voor lit. over deze man *ib.*, 151, noot 88.
49. Voor het volgende Lauchert, o.c., 114vv.
50. Boven, noot 45.
51. *Der Katholik*, 43(1863)549.
52. *ib.*, 549v. De teneur van dit artikel wordt ook weergegeven en gedeeld door: H. Bruck, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahr-hundert*, Bd. II, Munster 1902<sup>2</sup> (Mainz 1889<sup>1</sup>), 434v.
53. Voor het volgende: *Die Lehre vom göttlichen Ebenbilde im Menschen*, in: *ThQ* 12 (1830)199-284, 403-524, herdr. in: F.A. 82-198, hier 87vv.
54. Staudenmaier in een recensie van: A. Liebner, *Hugo von St. Viktor*, Leipzig

- 1832, in: *Religiose Zeitschrift für das katholische Deutschland* (1833) Bd. I, 192-206, 297-312, hier: 219.
55. Die protestantische Dogmatik (boven, noot 10), 241.
56. Die Lehre vom göttlichen Ebenbilde, 87.
57. *Hesperus* (1830) nr. 51, 202, vermeld door Losch (red.), Johann Adam Mohler, Ges. Aktenstücke u. Briefe, Bd. I, 226, noot 6.
58. Voor het volgende: Bischofswahlen, 7vv.
59. Vgl. Bischofswahlen, 8, 14.
60. Bischofswahlen, 16, vgl. 415.
61. Bischofswahlen, 471.
62. Scholz, o.c., 216.
63. ib., 215.
64. ib., 217v.
65. De brief wordt in z'n geheel weergegeven door Scholz, o.c., 221v., Scholz' oordeel ib., 223.
66. H. Maier, Kirche am Oberrhein - 150 Jahre Erzbistum Freiburg, in J. Sauer (red.), Gestalten und Ereignisse. 150 Jahre Erzbistum Freiburg 1827 - 1977, Karlsruhe 1977, 9-22, hier: 13.
67. P. Weigand, Die Spannungen zwischen Kirche und Staat in den Anfangsjahren der Erzdiözese Freiburg, in Sauer (red.) o.c., 79-100, hier 86vv. Voor meer lit. over het 'Staatskirchentum' in Baden. W. Müller, Grundlinien der Entwicklung der Erzdiözese Freiburg, in Sauer (red.), o.c., 23-59, hier: 58v.
68. E. Keller, Nachwirkungen Wessenbergs, in Sauer (red.), o.c., 61-77, hier: 63v.
69. B. Welte, Gedanken zu 150 Jahren Theologischer Fakultät Freiburg, in Sauer (red.), o.c., 209-229, hier: 210vv. Voor de oudere uiterst negatieve literatuur over de verlichte fase van de faculteit: Lauchert, o.c., 295, noot 3.
70. Lauchert, o.c., 301v.
71. Scholz, o.c., 225.
72. Lauchert, o.c., 335.
73. ib., 466v.
74. Voor het volgende: Scholz, o.c., 230vv.
75. Vgl. boven, 137v.
76. Voor een oordeel over de toestand van de kerk in Baden onder de aartsbisschoppen Boll en Demeter: Bruck, o.c., 134v., 204, 216, 221v., 230v., 418vv., 438vv., vgl. voorts: H. Maas, Geschichte der katholischen Kirche im Grossherzogtum Baden, Freiburg 1891, 46vv., 85vv., H. Lauer, Geschichte der katholischen Kirche im Grossherzogtum Baden. Von der Gründung des Grossherzogtums bis zur Gegenwart, Freiburg 1908, 135vv., 160vv. Het meest recente werk P. Weigand, Die Arbeitsmöglichkeiten der Freiburger Kurie im staatskirchlichen Regiment zur Zeit der Erzbischofe Boll und Demeter (1828 - 1842), Freiburg 1975.
77. Müller, in Sauer (red.), 29.
78. Voor het volgende O. Bechtold, Der 'Ruf nach Synoden' als kirchenpolitische Erscheinung im jungen Erzbistum Freiburg (1827 - 1860) Ein Beitrag zum Verhältnis von Staat und Kirche im Grossherzogtum Baden und zur Geschichte der religiösen Aufklärung in Süddeutschland, Freiburg 1958, 258v.
79. Boven, 228.
80. A. Schnutgen, Der kirchlich-politische Kreis um Franz Joseph Mone, in Freiburger Diözesan-Archiv 53(1925)1-69, hier: 37vv.
81. Boven, 229vv.
82. Schnutgen, o.c., 6.
83. Lauchert, o.c., 464.
84. Scholz, o.c., 236.
85. König, o.c., 1154.
86. Zo bijvoorbeeld Reith, o.c., 38.
87. K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart, München 1866, fotogr. herdrt. New York/Hildesheim 1966, 497.
88. 'Die Grundfragen der Gegenwart Mit einer Entwicklungsgeschichte der antichristlichen Principien in intellectuellem, religiösem, sittlichem und socialer Hinsicht, von den Zeiten des Gnosticismus an bis auf uns herab' is de andere titel van het derde deel van 'Zum religiösen Frieden der Zukunft' (Freiburg 1851,

- fotogr. herdr. Frankfurt 1967), citaat Frieden III, XIII, vgl. voor zijn profetische attitude ook Wesen d. Univ., 106v., Frieden I, 89v., 130.
89. Frieden III, 515.
  90. Hetgeen Scholz op grond van een door hem opgespoord politierapport overtuigend aantoonst (Scholz, o.c., 236vv.).
  91. Boven, 65v.
  92. Boven, noot 5.
  93. Geist d. Chr. I, V.
  94. Geist d. Chr. I, 4.
  95. Geist d. Chr. I, 8v., 84v., II, 765.
  96. Enkele voorbeelden Enc. I, par. 50(26), Geist d. g. Off., 144v., Die Philosophie des Christentums Oder Metaphysik der heiligen Schrift als Lehre von den gottlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte, Bd. I, Giesesen 1840 (hierna Phil), 144v., Das Wesen der katholischen Kirche, 113, 183v., Die kirchliche Aufgabe der Gegenwart, Freiburg 1849 (hierna Aufgabe), 157, D II, 383, D III, 797. Z. voorts B A Willems, Soteriologie Von der Reformation bis zur Gegenwart, in Handbuch der Dogmengeschichte III/2c, 35-86, hier 62.
  97. Geist d. Chr. I, 7, vgl. voor een inleiding op dit werk ook. F.X. Arnold, Grundsatzliches und geschichtliches zur Theologie der Seelsorge Das Prinzip des Gott-Menschlichen, Freiburg 1949, 140v., Plock, o.c., 123vv.
  98. Geist d. Chr. I, 18.
  99. Geist d. Chr. I, 17.
  100. Geist d. Chr. I, 3 en passim.
  101. Geist d. Chr. I, 5v.
  102. Geist d. Chr. I, 10. Over Dreys visie op de religie als in eminente zin praktisch. boven, 306vv.
  103. Vgl. ook P Hunermann, Franz Anton Staudenmaier (1800 - 1856), in. H. Fries/G. Schwaiger (red.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. II, 99-128, hier 120v., Plock, o.c., 131.
  104. Geist d. Chr. I, 90.
  105. Geist d. Chr. I, 89vv.
  106. Geist d. Chr. I, 13vv., Pragmaticus (1835), 128vv.
  107. Geist d. Chr. I, 19, vgl. 170vv.
  108. Geist d. Chr. I, 200, 202.
  109. Geist d. Chr. I, 19, 39vv., II, 842vv.
  110. Geist d. Chr. II, 847. Staudenmaier kwalificeert de natuur ook als een tempel van God (628, 637, 638).
  111. Geist d. Chr. II, 641, 643.
  112. Geist d. Chr. II, 643, Pragmaticus (1835), 129v.
  113. Vgl. boven, 94.
  114. Geist d. Chr. II, 627vv., 783vv. De laatstgenoemde beschrijving van de proces-sie op sacramentsdag is eerst verschenen in het door Staudenmaier opgerichte 'Suddeutsche Katholische Kirchenblatt' onder de titel 'Die Zunfte am heiligen Fronleichnamsfeste', 1(1841)nr 10, 61-68. Daarna is het vanaf de derde druk in 'Der Geist des Christentums' opgenomen (1843).
  115. Pragmaticus (1828), 60, vgl. 49vv.
  116. Vgl. Enc. II, par. 1438 (926).
  117. Geist d. Chr. II, 645v., vgl. Enc. II, par 1438(926).
  118. Voor het volgende Geist d. Chr. II, 783vv.
  119. Geist d. Chr. II, 791, vgl. Enc II, par. 1409vv. (919v.).
  120. Geist d. Chr. II, 795.
  121. Vgl. boven, 93, 99.
  122. Geist d. Chr. I, 95, 201.
  123. Geist d. Chr. I, 200vv.
  124. Geist d. Chr. I, 393, vgl. 223.
  125. Geist d. Chr. I, 390, vgl. II, 645.
  126. Geist d. Chr. I, 393.
  127. Geist d. Chr. I, 221vv , z. voor Staudenmaiers beeld van Maria zijn beschrijving van een aantal madonnabeelden (m.n. van Raphael) 313vv.
  128. Geist d. Chr. II, 271.

129. Boven, 92v.
130. Bijvoorbeeld Geist d. Chr. I, 201, II, 643.
131. Vgl. Enc. II, par. 1163(814).
132. Enc. II, par. 1411 (920), vgl. D III, 399, waar Staudenmaier de gedachte van de noodzakelijkheid van de lagere standen exclusief lijkt toe te passen op de klassen van hen, die (klein)handel, nijverheid en akkerbouw bedrijven.
133. Vgl. Burkhart, o.c., 50 en passim.
134. J.R. Geiselmann, Die katholische Tübinger Schule: Ihre theologische Eigenart, Freiburg/Basel/Wenen 1964, 262vv.
135. Geist d. Chr. II, 961
136. Vgl. Enc. II, par. 1102v. (752v.); D II, 138, D III, 745vv.
137. D III, 373vv.
138. D III, 381vv.; vgl. Pragmatismus(1828), 47v.
139. D III, 395v.
140. Voor het volgende. Geist d. Chr. II, 967, Enc. II, par. 1152 (807v.).
141. D III, 397.
142. Vgl. Pragmatismus(1828), 73, D III, 399.
143. D III, 387v., vgl. Enc. II, par. 1160 '811); z. voorts Pragmatismus (1828), 138vv.
144. Pragmatismus (1828), 70.
145. D III, 381v.
146. Voor het volgende Pragmatismus (1828), 69, Pragmatismus (1835), 207vv., Geist d. Chr. II, 969v., Enc. II, par. 1162(813), D III, 387v.
147. Enc. II, par. 1164(815).
148. Voor het volgende Enc. II, par. 1163(814v.).
149. De Nederlandse tekst is uit de vertaling van het N.B.G. Staudenmaier noemt ook nog Rom. 12. 3.
150. Vgl. boven, 103.
151. Boven, 103vv.
152. Boven, 31.
153. Frieden III, 29, vgl. II, 262.
154. Frieden III, 30, vgl. 109.
155. Frieden III, 195.
156. De drie delen van 'Zum religiösen Frieden' schreeuwen bijna op elke bladzijde deze boodschap uit. Ik vermeld slechts een paar plaatsen. Frieden I, IIIv., 129v.; II, 346vv., III, 410v., 421, 460, 512v.
157. Frieden III, 512.
158. Staudenmaiers kritiek op communisme en socialisme past geheel binnen de kritiek van de publicistiek van het politieke katholicisme (z. voor het laatste W. Friedberger, Die Geschichte der Sozialismuskritik im katholischen Deutschland zwischen 1830 und 1914, Frankfurt/Bern/Las Vegas 1978, 22-43, m.n. 36vv. Net als het politiek katholicisme maakt Staudenmaier ternauwernood een onderscheid tussen de verschillende vormen van het 'Fruhsozialismus' (onder dit begrip worden de socialistische en communistische richtingen verstaan, die vóór de Franse februarirevolutie van 1848 een beperkte politieke invloed hadden, en na 1848 die invloed moesten afstaan aan het opkomend marxisme, aldus T. Ramm, Der Frühsozialismus - Begriffs- und Wirkungsgeschichte, in A. Langner ((red.)), Katholizismus, Konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus, München/Paderborn/Wenen 1975, 123-144, hier 126v.). Met enige goede wil is er bij Staudenmaier wel iets van een onderscheid te bespeuren. 'Communisme' lijkt een term te zijn, die bij uitstek met sociale angst beladen is. Met het begrip wordt allereerst gerefereerd aan de anti-christelijke, pantheïstische afkomst van het verschijnsel. In het sociale en politieke leven resulteert dit pantheïsme in onderscheidloze chaos, dat is in de volledige gelijkheid van alle mensen, de vernietiging van alle verbijzondering (Frieden III, 132v., 223vv., 233, 312). Meer concreet betekent dat de vernietiging van het prive-bezit en een volstrekte zedeloosheid. Eigendomloosheid is in strijd met de christelijke ordening van de sociale verhoudingen, want de opgave, die elk mens krachtens de door Gods Geest geschonken gave heeft, is het verwerven en behouden van prive-bezit (Enc. II, par. 1409vv. ((909v.)), par. 1417 ((921)), par. 1432 ((924)). En: 'wanneer

- de katholieke kritiek op het communisme 'communisme' dacht, dan dacht ze tegelijk in de meest duistere fantasie aan extreme zedeloosheid'. Aldus M. Brandl, Deutsche katholische Stimmen zu Sozialismus und Kommunismus, zur sozialen Lage und Industrialisierung bis 1850, in Langner (red.), o.c., 165-194, hier. 180. Staudenmaier maakt op deze regel geen uitzondering (vgl. Frieden III, 132vv., 228, 231, 333, 345, 357, 405). De term 'socialisme' wordt enkele malen op denkers en bewegingen toegepast, die een bepaalde organisatie van de arbeid voorstaan, zoals Fourier (Frieden III, 322v.), Owen (333v.), Blanqui en Ledru-Rollin (334). Bijzondere aandacht wordt besteed aan het Saint-Simonisme (317vv.). Dat klopt met het gegeven, dat van alle stromingen van het 'Fruhsocialismus' deze beweging in de katholieke publicistiek de meeste aandacht verkreeg (vgl. Friedberger, o.c., 26, F.J. Stegmann, Der Fruhsocialismus in katholischen Periodica, in Langner (red.), o.c., 145-164, hier 153). Niemand minder dan Mohler wijdt bijvoorbeeld in het 'Theologische Quartalschrift' een recensie aan enkele geschriften van Saint-Simonisten (ThQ 14((1832))305-331). Het is zeer waarschijnlijk, dat Staudenmaier in Frieden III (1851) van Mohlers recensie 'gebruik' heeft gemaakt. Hij noemt dezelfde geschriften in dezelfde volgorde als Mohler (Mohler, 305, Staudenmaier 317, noot 411), haalt dezelfde citaten aan (Mohler, 323v., 327, Staudenmaier 320, 329), noemt net als Mohler *Enfantin* de paus van het Saint-Simonisme. En bovenal, hij haalt dezelfde religieus-ethische thema's naar voren (want alleen onder dat opzicht werd de beweging bestreden), vooral de thema's die cirkelen rond de pantheïstische godsgedachte en de vernietiging van de zedelijkheid (Mohler, 307, 327, 330, Staudenmaier, 322v., 323, 326). Voor de kritiek op beide verschijnselen betekent het onderscheid, dat Staudenmaier (soms) maakt, echter niets. Beide verschijnselen worden primair aangevallen, omdat ze de religieus gefundeerde ordening van de wereld geacht worden te ondergraven. Het is niet te gewaagd om de termen niet in de eerste plaats te lezen als aanduidingen voor concrete stromingen, maar als chiffrés voor Staudenmaiers vage, qua object weinig gedifferentieerde, maar hevige sociale angst. Een angst, die hij einde jaren veertig met zeer velen gemeen had.
159. De bekende gedachte van de revolutionerende werking van de absolutistische vorstenhoven, signaleert Staudenmaier onder meer in het werk van Edmund Burke en Johannes von Müller. Frieden I, 9, 33, vgl. 14v., 87, 120, II, 277, 280v., 288, 333vv., Das Wesen der katholischen Kirche (hierna: *Wesen*), 140; Aufgabe, 19.
  160. Frieden I, 80 (een door Staudenmaier aangehaald citaat van Joel Jacobi), vgl. *Wesen*, 144. In het algemeen is de strekking van Staudenmaiers politieke verwachtingen, dat de komende revolutie en chaos een nog niet vertoonde radicaliteit zullen hebben.
  161. Boven, 375.
  162. Pragmatismus (1828), 62.
  163. Enc. II, par. 1163(814).
  164. Voor het volgende ib., par. 1161(812); vgl. D III, 399v.
  165. Boven, 104.
  166. Frieden III, XXII, Hunermann, Soziale und politische Orientierung des Katholizismus im Werk des alteren Tübinger Systematikern, in: A. Langner (red.), Theologie und Sozialethik im Spannungsfeld der Gesellschaft. Untersuchungen zur Ideengeschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert, München/Paderborn 1974, 33-59, hier: 47.
  167. Boven, 212, 234.
  168. Z. m.n. Frieden I, 81v., 121v. alsmede de 'Vorrede' bij zowel Frieden I als Frieden II.
  169. Voorbeelden: het protestantisme Frieden I. 137vv., II, 1v., het jonge Duitsland. ib. I, 56, 126, III, 39v., 111, 162, 367. Staudenmaier staat voor wat betreft het laatstgenoemde kleine groepje literatoren op één lijn met de literatuur van de redactie. Dat zijn globaal zij, die gericht zijn op handhaving van de invloed van kerk en religie in maatschappij en staat. Voor de ook door Staudenmaier aangehaalde literatuurpaus Wolfgang Menzel was het 'jonge Duitsland' het teken van de Dreigende irreligiositeit, onzedelijkheid en 'Fremdtumerei' (W. Bauer, Geistliche Restauration versus Junges Deutschland und Vormärz-Literaten, in: H.A. Glaser ((red.)), Deutsche Literatur: Eine Sozialgeschichte,

- Bd. 6, B. Witte ((red.)), Vormarz Biedermeier, Junges Deutschland, Demokraten 1815 - 1848, Hamburg 1980, 99-111), Hegel en de linkshegelianen: Frieden III, 36vv., 41vv., 86vv., 89vv., 144vv., 154vv., 360vv., 389vv., 392vv., 'Deutsch-katholizismus'. ib. I, 74, 86vv., 96, II, 307, vgl. onder, 454vv., vrijmetselarij. ib. I, 95vv., 108, II, 282v., 289, socialisme, communisme: Frieden III, 119, 132vv., 138vv., 202v., 227vv., 235, 244, 287, 289, 314v., 332v. en vooral: 496vv., vgl. boven, noot 158, 'falsche Industrie'. ib., 514; bureaucratie: onder, 485vv.
170. Frieden III, XXV, vgl. ook D IV, 272.
171. Voor het volgende: Frieden III, 116vv., 271vv.
172. Vgl. Phil., 490.
173. Frieden III, 212; z. voor het volgende voorts: 222vv.
174. Vgl. voor de onzedelijkheid: Frieden III, 228vv., 249v., 256vv., 276, 350, voor huwelijk en eigendom. 230v., 245, voor de verwerping van gezag: 227, 231, 233, 236vv., 258.
175. Boven, 330, 346.
176. Vgl. voor een specimen van het fenomenologisch 'procédé', Frieden I, 122vv.
177. Frieden III, XXVII.
178. Vgl. voor hetzelfde mechanisme bij de door Staudenmaier zeer bewonderde F. Schlegel: H.-J. Heiner, Das Ganzheitsdenken Friedrich Schlegels Wissenssoziologische Deutung einer Denkform, Stuttgart 1971, 90v.
179. Bijvoorbeeld Frieden I, 275; II, 209.
180. Frieden I, 149vv., 210v.; II, 17vv.
181. Frieden I, 258v.
182. Frieden II, 19v., 26, 64v.
183. Frieden II, 72.
184. Voor het volgende: Frieden II, 65vv.
185. Frieden II, 172.
186. Staudenmaier onderscheidt in het protestantisme twee bewegingen: één die geleid wordt door de geest van het eigenlijke protestantisme en zich beweegt volgens een van een van de katholieke kerk afgekeerd principe, en één, die niet bewust nog iets van het katholieke principe bewaard heeft en zich in de richting van de kerk beweegt, Frieden I. 146v., II, 1, 38v., 137vv.
187. Vgl. Frieden III, 423vv., 469.
188. Frieden III, 431vv.
189. Vgl. Frieden II, 52vv., 106vv., 115vv., 122vv.
190. Frieden II, 125.
191. Men zou het katholicisme in de gehele negentiende eeuw kunnen beschrijven als levend in de gevreesde schaduw van de Franse revolutie, aldus J.P. Dolan, Catholicism An historical survey, New York 1968, 170v.; Z. Frieden II, 144, vgl. 282v., 321v., III, XXVII. Voor de katholieke visie op de Franse revolutie, z. o.m. M. Brandl, Theologisches Schrifttum zur Franzosischen Revolution (1789 bis 1830), in: A. Rauscher (red.), Deutscher Katholizismus und Revolution im fruhen 19. Jahrhundert. Munchen/Paderborn/Wenen 1975, 81-105, hier: 103v.
192. Frieden I, 136.
193. Bijvoorbeeld. Frieden II, 346vv., 270vv., III, 459.
194. Frieden III, 174v., 529.
195. Frieden III, 178.
196. Vgl. Frieden III, 176, 177v.
197. Frieden III, 109.
198. Vgl. Frieden III, 111v.
199. D III, 460vv.
200. Vgl. Burkhart, o.c., 336.
201. D III, 468vv.
202. D III, 552v.
203. D III, 614vv.
204. D III, 541vv.
205. D III, 207vv, 773v.
206. D III, 483.
207. Burkhart, o.c., 365.

208. Voor het volgende D III, 482vv.
209. Vgl. D III, 545.
210. Burkhart, o.c., 353.
211. Over de mens als geboren theïst D III, 529.
212. D III, 759vv.
213. Vgl. hiervoor Burkhart, o.c., 385vv.
214. D III, 52lv
215. D III, 522.
216. D III, 514, vgl. 746.
217. D III, 511vv., 521.
218. D III, 545.
219. D III, 476v., vgl. 695.
220. D III, 527, Enc II, par. 94(134).
221. Boven, 90vv., z. voorts H. Peeters, Burgers en modernisering Historisch-sociologisch onderzoek naar burgerlijke groeperingen in het moderniseringsproces van de Duitse Bond 1810 - 1870, diss. Nijmegen 1984, 160vv.
222. Peeters, o.c., 186v.
223. Peeters noemt nog een derde groep waartegen de handwerksmeesters zich keerden: de joodse bevolking. De meesters worden beheerst door de gebruikelijke anti-judaïstische sentimenten: de joden zijn onruststokers, speculanten, woekeraars, die door hun praktijken de grootste bedreiging vormen voor de handwerkersstand. Burgerlijke gelijkberechtiging is voor hen uit den boze. Het joodse volk moet uit de steden geweerd worden (ib., 169v.). Dergelijke oordelen komen bij Staudenmaier niet voor. Maar ook hij had deel aan het anti-judaïsme. Het komt bijvoorbeeld naar buiten in een uiteenzetting over slavernij. De slavernij is onchristelijk, omdat de mens dan tot 'Sache' gedevalueerd wordt. En hij kan dan beweren, dat het juist de joden zijn, die hun rijkdom veelvuldig gebruiken om de slavernij te bevorderen (Wesen, 158). Theologisch wordt zijn anti-judaïsme onderbouwd met de gedachte, dat met de komst van Christus het jodendom een anachronisme, een anomalie is geworden (Wesen, 12vv., D IV, 226). Het jodendom had alleen een functie als inleiding, als verwijzing naar het christendom. Wereld-historisch is het daarom als religie opgegeven, afgesloten (Wesen, 18). Deze bekende gedachten krijgen een gevolg, wanneer hij in het laatste deel van 'Zum religiösen Frieden' de aanval op christendom en kerk en daarmee op de hele mensheid gedragen ziet door twee machten het valse heidendom en het moderne jodendom (Frieden III, XXII). Feitelijk besteedt hij daarna alleen aandacht aan het zg. moderne heidendom, dat z'n wortels heeft in het gnosticisme en z'n apotheose vindt in het rationalisme. Het valse jodendom komt alleen ter sprake, wanneer hij zijn afkeer uitdrukt jegens Heine en het 'jonge Duitsland. In het oog springt daarbij, dat het jodendom geassocieerd wordt met de afval van de geest naar het vlees (Frieden III, 162vv.). Ook voor de recensent van dit boek, de kerkhistoricus Hefele, is het verband tussen 'Fleischesemancipation' en 'Literarjuden' een vanzelfsprekende zaak (ThQ 32((1850))582-589, hier 587). In het laatste deel van zijn dogmatiek, dat over de zondeleer handelt, wordt ook aandacht besteed aan het 'falsche Judenthum'. Het is daar één van de acht specifiek religieuze gestalten, waarin de zonde onder het aspect van de leugen tegen de goddelijke idee verschijnt (D III, 214vv., z. voorts K.-H. Tillmann, Die Lehre vom Bösen in gesamt-systematischer Entwürfen deutscher katholischer Theologen im 19. Jahrhundert Johann Baptist Hirscher, Franz Anton Staudenmaier, Anton Berlage, Frankfurt/Bern 1982, 141vv.
224. Peeters, o.c., 165vv., voor Staudenmaier, onder, 424vv., z. voorts: Frieden III, 305, 406, 516.
225. Peeters, o.c., 170vv. Staudenmaier noemt de zogenaamde filosofen, literaten, poeten, kranteschrijvers ook in één adem met de evenzeer verafschuwde zakenlieden (Frieden III, 29). Hij citeert Edmund Burke, die al in de tijd voor de Franse revolutie de gevaarlijke verbinding tussen de nieuwe groep van politieke schrijvers en geldbezitters signaleerde (Frieden I, 7v.). En de mechanismen waarover Burke einde achttiende eeuw schreef, zijn volgens Staudenmaier nu in nog sterkere mate werkzaam (Frieden I, lvv., 29, 52).
226. Vgl. Frieden III, 16, 29, 39, 40v., 111.

227. Frieden I, 5v.
228. Frieden I, 121vv., vgl. 50, 139, III, 514.
229. Boven, 63, 66.
230. Phil., 37, vgl. D III, 12.
231. Geist d. Chr. I, 222.
232. Onder, 432vv.
233. Voor het volgende: D III, 397vv.
234. Voor het volgende: Pragmatismus (1828), 49vv.; Pragmatismus (1835), 105vv.
235. In Pragmatismus (1828), 49 meent Staudenmaier deze 'Vierheit' nog alleen uit 1 Cor. 12 te kunnen deduceren. In de parallelplaats van Pragmatismus (1835), 105 moet hij vermelden, dat de 'Vierheit' weliswaar zo niet in de Heilige Schrift te vinden is, maar desalniettemin toch deels uit 1 Cor. 12 gededuceerd kan worden en deels uit de christelijke wereldbeschouwing resulteert.
236. Enc. II, par. 107(43v.).
- 236a. Geist d. Chr. II, 1020v., Enc. II, par. 1143(800).
237. ib., vgl. Geist d. Chr. II, 1025vv.
238. Enc. II, par. 119(46).
239. D III, 399.
240. Pragmatismus (1828), 60, Pragmatismus (1835), 127.
241. Vgl. F.J. Stegmann, Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus, in H. Grebing (red.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, München/Wenen 1969, 325-560, hier. 360vv.
242. Pragmatismus (1828), 72; Pragmatismus (1835), 177; vgl. Hunermann, Der Mensch, 85v.
243. Enc. II, par. 1062(715), 1065(717), 1305(890), vgl. voorts Pragmatismus (1835) 183, 188, D III, 214vv. Voor nuances in Staudenmaiers visie op de vrijheid als toestand: Burkhart, o.c., 257v.
244. D III, 209, vgl. B. Schrott, Die Idee in der Geschichte. Zur theologischen Denkform Franz Anton Staudenmaiers, Essen 1976, 22.
245. D III, 661v.
246. D III, 208v.
247. D III, 209.
248. Voor het volgende: D III, 807v.; vgl. D III, 662vv.
249. Vgl. Enc. I, par. 652(374v.).
250. Vgl. D III, 210v.
251. D III, 807v.
252. Enc. II, par. 1299(888).
253. Enc. II, par. 1301(888v.); vgl. D III, 210.
254. Enc. II, par. 1301(888v.).
255. Pragmatismus (1828), 70vv., Pragmatismus (1835), 172vv. Voor Staudenmaiers afkeer van de slavernij Wesen, 148vv.
256. Enc. II, par. 1414(920v.).
257. Z. voor de boeren boven, 93, voor de kleine burgerij: boven, 99, voor de handwerksmeesters onder hen: Peeters, o.c., 174v.
258. Vgl. voor de handwerksmeesters Peeters, o.c., 190vv., 193vv. Staudenmaier kan in dit opzicht als het type van de hervormingsconservatief beschouwd worden, z. voor deze term. boven, hfdst. III, noot 80.
259. Vgl. voor de mogelijkheid om één impuls in het werk van Staudenmaier te vinden, ook A.-M. Garcia, Die Einheit der Menschheit bei Franz Anton Staudenmaier, Innsbruck (diss. typescript) 1961, 8.
260. Voor het volgende Geist d. Chr. II, 612vv., Enc. II, par. 1480vv. (938vv.).
261. Vgl. ook Wesen d. Univ., 21.
262. Vgl. ook Geist d. g. Off., 138vv. Het begrip 'Vermittlung' in samenhang met Gods activiteit, betekent bij Staudenmaier altijd twee dingen: God is de eerste actor van de beweging, waarin vervolgens de mens 'met vrijheid' zichzelf realiseert. 'Vermittlung' kan volgens Staudenmaier dus niet betekenen, dat God zichzelf door de beweging naar de mens toe realiseert, vgl. Burkhart, o.c., 171v.
263. Enc. II, par. 1481(939).
264. Voor het volgende Enc. II, par. 859(557v.), 910(592), vgl. voorts Pragmatismus (1828), 44, 71, D III, 15, 34v.



265. Vgl. Geist d. Chr. II, 622.
266. Frieden III, 454v. Een begrip als 'de mens' kan voor Staudenmaier zowel het abstracte wezen betekenen, dat elk individu gemeenschappelijk met de anderen heeft, alsook datgene waardoor alle mensheid in de ene mensheid verenigd zijn. Z. voor meer voorbeelden van de tweeledige betekenis van begrippen Garcia. o.c. 99. Dogmatisch wordt de overgang van mens naar mensheid verantwoord met behulp van de Adam-Christus typologie, z. bijvoorbeeld Enc. II, par. 922(599), vgl. onder, 446vv.
268. Vgl. Geist d. Chr. II, 622. Feitelijk zijn de drie delen van 'Zum religiösen Frieden' één grote illustratie van zijn verlangen naar vrede (waarbij echter het middel om die vrede te bereiken de strijd is tegen hen, die in de optiek van Staudenmaier die vrede bedreigen).
269. Enc. II, par. 924(600v.).
270. Voor het volgende. Enc. II, par. 550(383v.).
271. Vgl. hiervoor m.n. Geist d. g. Off., 144v., Phil., XIV, 922v.; Wesen, 113, 183v., Aufgabe, 157.
272. Enc. II, par. 560(386), vgl. voorts par. 1245(866), 1070(721), 1257v.(870v.).
273. Voor het volgende: Geist d. Chr. II, 704, 786v., 1076vv.
274. Geist d. Chr. II, 624v.
275. Geist d. Chr. II, 614.
276. Significant in dit verband is, dat het Staudenmaier zelf is, die zijn tijd diagnostiseert als een tijd, waarin de angst aan de harten van de mensen vreet, z. Frieden I, 79 (in een citaat van Joel Jacoby), vgl. 130v.
277. Frieden III, 512.
278. Frieden III, 529.
279. Geist d. Chr. I, 7vv.
280. A. Franz, Glauben und Denken. Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie, Regensburg 1983, 42, 51.
282. Vgl. Bijvoorbeeld Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. Mit allgemeinen Entwicklungen der Hauptwahrheiten auf dem Gebiete der Philosophie und Religion, und Grundzügen zu einer Geschichte der speculativen Theologie, Frankfurt 1834, fotogr. herdr. Frankfurt 1966 (hierna: Erigena), 7, 305. D III, 78, 560. Voor een genuanceerde weergave van Staudenmaiers waarheidsbegrip Garcia, o.c., 90vv.
283. D III, 80vv.
284. Phil. 821.
285. D III, 18.
286. Aldus Schrott, o.c., 100.
287. Vgl. A. Franz, 77, 80v.
288. Phil., 823.
289. D III, 18v.
290. Aldus P. Weindel, Das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Theologie Franz Anton Staudenmaiers. Eine Auseinandersetzung katholischer Theologie mit Hegelschem Idealismus, Dusseldorf 1940, 104.
291. Vgl. bijvoorbeeld Staudenmaiers recensie van Karl Rosenkranz' 'Enzyklopadie der theologischen Wissenschaften' (1831), in Religiöse Zeitschrift für das katholische Deutschland, (1833) I, 175-192, II, 286-314, herdr. in F.A. 371-407, m.n. 386vv., voorts Über den Unpersönlichen Gott des Pantheismus und den persönlichen des Christenthums, oder über Pantheismus und christlicher Theismus, in: Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie 1(1834)259-339, m.n. 259v, en ook de recensie van Hegels godsdienstfilosofie, in Jahrbücher etc. 1(1834) 97-158, hier 147v. (delen van deze recensie zijn opgenomen in het grote boek over Hegel, z. Darst., 809v.).
292. Vgl. Darst., 219v.
293. Darst., 33.
294. In een recensie uit 1832 van werken van Gunter en Pabst, in: ThQ 14(1832)88-119, herdr. in: F.A., 408-426, voor het volgende F.A. 420v.
295. Voor het volgende. H.G. Turk, Rezeption und Kritik der Philosophie Hegels in der 'katholischen Tübinger Schule', in F.W. Graf/F. Wagner (red.), Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie, Stuttgart 1982,

- 247-273, hier: 266vv., A. Franz, o.c., 51vv.
296. Vgl. hiervoor ook de recensie van Schleiermachers 'Der christliche Glaube', in: ThQ 15(1833)296-329, 469-524, 639-700, herdr. in: F.A., 294-370, m.n. 327vv., 367.
297. Phil., XXXIV, Frieden III, 39.
298. Vgl. bijvoorbeeld: Darst., 63lv., Frieden III, *passim*.
299. In de apotheose van Staudenmaiers 'discussie' met Hegel, zijn omvangrijke 'Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems' uit 1844, zijn een viertal vroegere recensies en artikelen over Hegels werk opgenomen. Z. voor de titelbeschrijving daarvan en hun plaats in de 'Darstellung' de bibliografie van Lauchert, o.c., 527, noot 3, 528, noot 4, 532, noot 9, 535, noot 2, Reith zet deze gegevens bij elkaar. Hij vergelijkt voorts de tekst van Staudenmaiers recensie van Hegels godsdienstfilosofie uit 1834 met de opname van deze tekst in de 'Darstellung' en constateert een duidelijke 'Abkuhlung der Sympathie' (Reith, o.c., 143vv.). A. Franz, o.c., 125v., noot 10 neemt Reiths waarneming letterlijk over. Reith geeft geen verklaring voor Staudenmaiers veranderende beoordeling (vgl. Reith, o.c., 146, noot 13). A. Franz pretendeert dit wel te doen. Hij stelt vast, dat Staudenmaier in zijn vroege werk wel al Hegels pantheïsme signaleert, maar in zijn definitieve afrekening met Hegel in de jaren veertig dan alle nadruk legt op de specifieke kwalificatie van dat pantheïsme als een logisch pantheïsme. Terwijl de vroegere Staudenmaier Hegels systeem ziet als een systeem, waarin op pantheïstische wijze de objectieve werkelijkheid - m.n. van het goddelijke - niet geloofend wordt, maar veeleer zo overtrokken, dat alle subjectiviteit erin meegenomen wordt, daar zou de latere Staudenmaier het systeem zien als een geheel in de abstractheid van het subjectieve dialectisch-logische denken bevangen systeem (A. Franz, o.c., 67, 127, 149vv.). Elke objectiviteit, die van God, van de openbaring, van de christelijke wet, van de gehele christelijke orde zou zo verloren gaan (vgl. Frieden III, XXIIlv.). Het is inderdaad zo, dat 'logisch pantheïsme' bij de latere Staudenmaier wel en bij de vroegere niet het centrale verwijt is, waarom alle andere cirkelen. Franz heeft hier het beslissende verschil geconstateerd. Maar een verschil tussen twee stadia van een denker constateren is niet hetzelfde als verklaren, waarom die denker zich van het ene naar het andere stadium beweegt. In dit opzicht doet Franz niets anders dan herhalen wat we al wisten, namelijk, dat de latere Staudenmaier Hegel anders beoordeelt dan de vroegere Staudenmaier. Ook in deze studie kan geen verklaring voor de verandering in Staudenmaiers oordeel gegeven worden. Maar aan het einde van het hoofdstuk is er toch een vermoeden mogelijk. En dat vermoeden is, dat de verandering samenhangt met de omstandigheid, dat in de jaren veertig Hegels systeem duidelijker dan in de jaren twintig en dertig verbonden werd geacht met de Pruisische staat en met het 'Staatskirchentum'. Zoals we nog zullen zien, meent ook Staudenmaier in de 'Darstellung', dat Hegels theorie de theorie is van de reeel bestaande staat en van het 'Staatskirchentum'. Die opvatting is bij de vroegere Staudenmaier nog niet te vinden.
300. Vgl. Huncermann, Die Hegel-Rezeption Franz Anton Staudenmaiers, in: G. Schwaiger (red.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert, Göttingen 1975, 147-155, hier 151, Turk, o.c., 272v.
301. 'De filosofie van Hegel, ernaar strevend alle momenten van het pantheïsme in zich te verenigen, omvatte in haar speculatieve idee, dat is in haar eigensoortige voorstelling daarvan, de eenheid of het ene van de Eleaten, de oorzaak, het principe en het ene van Giordano Bruno, de substantie van Spinoza, en de idee van het absolute van Schelling, een idee, dat de eenheid van het subject en het object in zich bevat' (Darst., 140v.).
302. Vgl. Darst., 41.
303. Darst., 140.
304. Darst., 150.
305. Voor het volgende Darst., 34vv.
306. Darst. 41
307. Darst. 140.
308. Vgl. Darst., 807v., 586.
309. Darst., 812.

310. Darst., 26vv.
311. Voor het volgende: Darst., 869.
312. Darst., 142.
313. Vgl. Darst., 143.
314. ib.
315. Darst., 855.
316. Voor het volgende: Darst. 805v.
317. Darst., 586.
318. Darst., 30v.
319. Darst., 589v.
320. Darst., 590, 595.
321. Voor het volgende: Darst., 208v., ik maak ook gebruik van A. Franz, o.c., 180vv.
322. A. Franz, o.c., 182.
323. Darst., 216v.
324. A. Franz, o.c., 185v.
325. Darst., 219.
326. Darst., 373.
327. Darst., 219v.
328. Vgl. Frieden III, 361; Darst., 368vv.
329. Darst., 243.
330. Darst., 592.
331. Vgl. Darst., 172, 383, 438, 460.
332. Darst., 195.
333. Darst., 150-171.
334. Dit is signaleerd door Hunermann, Der Mensch, 129vv. en voorts bevestigd en uitgebreid gedemonstreerd door A. Franz, o.c., 161vv., vgl. verder voor de visie van de latere Staudenmaier op het kerkelijk symbolum als grondslag van het dogmatisch denken: Burkhardt, o.c., 40v.
335. Darst., 153. A. Franz, o.c., 161, noot 75 wijst er overigens op, dat in Staudenmaiers geloofsbelijdenis de Heilige Geest ontbreekt. Franz vermoedt terecht, dat Staudenmaier juist door de grote nadruk op het onderscheid tussen God en wereld, belemmerd wordt om de verbinding tussen God en wereld via de Heilige Geest te leggen.
336. D I, 41.
337. Darst., 158.
338. Darst., 160, 167.
339. Darst., 166v.
340. Darst., 159.
341. Darst., 165.
342. Darst., 164.
343. Deze eenheid is volgens Staudenmaier buitengewoon moeilijk te bepalen, omdat het er om gaat te begrijpen, hoe '... God in de wereld voorhanden is, en toch weer van haar verwijderd, hoe ze weliswaar geheel in Hem rust, echter weer, als geheel verschillend van Zijn leven, toch gescheiden van Hem moet worden' (Darst., 805).
344. Darst., 165.
345. Vgl. Hunermann, Der Mensch, 160.
346. Contra A. Franz, o.c., 167.
347. D II, 376v., 383v.
348. Voor het volgende D II, 378v.
349. D II, 382.
350. ib.
351. D II, 385.
352. Darst. 165.
353. Voor het volgende: D II, 385v.
354. D II, 387.
355. Vgl. Darst., 151.
356. Vgl. ib.
357. Boven, 396vv.
358. Darst., 166.

359. Boven, 396v.
360. Voor Staudenmaiers visie op de opname van de moment van het destructieve in het proces van de geest: Darst., 526v., z. onder, 422v.
361. Boven, 397.
362. Vgl. ook boven, 376v.
363. Darst., 169.
364. Vgl. Enc. II, par. 1464(934).
365. Vgl. Darst. 33, D III, 21.
366. Enc. II, par. 809(523).
367. D II, 374v.
368. Voor het volgende: D II, 375vv.
369. Voor het volgende: Reith, o.c., 90.
370. Recensie van. K. Rosenkranz, Hegel. Sendschreiben an Bachmann, Königsberg 1834, in Jahrbucher für Theologie und christliche Philosophie (1834) IV, 405-434, hier 423, geciteerd door Reith, o.c., 90.
371. D III, 25.
372. Darst., 171.
373. Darst., 195.
374. Aldus A. Franz, o.c., 181v.
375. Darst., 196.
376. Darst., 243.
377. Vgl. Frieden III, 214vv.
378. Het gaat hier om hoofdstuk 16 van het grote boek over Hegel. Het is getiteld 'Hegels Lehre von der Natur und Notwendigkeit des Bosen' (516-535). De plaats van het hoofdstuk is op het eerste gezicht in de compositie van het boek onduidelijk. Na de inleidende zes hoofdstukken volgt er één over Hegels eerste hoofdwerk, de 'Phänomenologie des Geistes'. Voor de volgende hoofdstukken (8 t/m 21) claimt Staudenmaier dan, dat hij het systeem van Hegel in een logische orde behandelt (Darst., 845). Die claim houdt in ieder geval niet stand, waar het dit zestiende hoofdstuk betreft. Bij Hegel is de leer van het kwaad geen constituerend deel van zijn systeem. Zo is alleen al de aanwezigheid van dit hoofdstuk een aanwijzing voor het primair religieus-ethisch perspectief, waarin Hegel beoordeeld wordt. Z. verder voor de opbouw van het boek. A. Franz, o.c., 128vv.
379. Darst., 533v.; vgl. 815, 617vv.
380. Frieden III, 152, z. voorts Darst., 525vv., 530, vgl. 594.
381. Darst., 123vv.
382. Voor het volgende. Darst., 148v., Phil., 755vv.
383. Vgl. Darst., 433, 462vv.
384. Darst., 492.
385. Voor het volgende Darst., 535vv.
386. Darst., 586.
387. Vgl. A. Franz, o.c., 297v.
388. Darst., 556, 586v.
389. Darst., 589, 593vv., 608v., 616vv., 626, 633v.
390. Darst., 549.
391. Darst., 554.
392. Vgl. A. Franz, o.c., 297.
393. Darst., 597, 635.
394. Darst., 606v.
395. Darst., 554, 560.
396. Zeitschrift für Theologie (1843) X, 408-410.
397. Frieden I, 120.
398. Darst., 622.
399. Darst., 608v. Wellicht ten overvloede merk ik op, dat zowel het verzet van de ultra-conservatieve protestanten als dat van het politieke katholicisme (en van Staudenmaier) georiënteerd was op de vestiging van een zeer innige band tussen troon en altaar, maar dan niet in de vorm van het 'Staatskirchentum', z. voor Hengstenberg RGG<sup>3</sup>, III, 219v., voor de visie van Staudenmaier op de verhouding tussen kerk en staat onder, 456v (de verschillen tussen beide richtingen zul-

- len op dit punt natuurlijk neerkomen op de vraag om welk 'altaar' het moet gaan).
400. Vgl. Frieden I, 149vv.
401. Darst., 631vv., m.n. 634v.
402. Vgl. ook A. Franz, o.c., 302.
403. Z. voor het laatstgenoemde werk boven, 381vv.
404. De eerste twee delen van 'Frieden III' over de gevaren in het heden en over het religieuze gevaar waren al in 1847 in de 17e band van het Freiburger 'Zeitschrift für Theologie' verschenen (109-305).
405. Vgl. Wesen d. Univ., 106v., Frieden I, 133.
406. Vgl. Frieden III, 518vv.
407. Aufgabe, 14, 38, 41.
408. Aufgabe, 33vv., 41, 62.
409. F. Schnabel, Der Zusammenschluss des politischen Katholizismus in Deutschland im Jahre 1848, Heidelberg 1910, lvv.
410. Aufgabe, 14.
411. Aufgabe, 16, 43, 77vv., 80vv., vgl. Wesen, 133vv.; vgl. boven, 236, onder, 456. Uit de tekst van de 'Aufgabe' blijkt overigens weer overduidelijk de grote af-schuw, die Staudenmaier liberalisme en revolutie toedraagt. De liberalen opte-ren voor de valse vrijheid en niet voor de aan religie en kerk gelieerde vrij-hed (vgl. 12vv.). Toch heeft het vrijheidspatheos van de tijd wel enige invloed op Staudenmaier. Maar dan betreft het vooral de binnenkerkelijke ordening. Za-gen we boven (366), dat hij in 1847 als domkanunnik meende, dat de situatie voor de instelling van synodes niet bestond, nu meent hij, dat de tijd daar wel rijp voor is (Aufgabe, 169vv.). Op diocesane en provinciale synodes (be-staande uit priesters en kennelijk alleen met de mogelijkheid gehoord te worden) zouden de bisschoppen de werkelijke behoeften, wensen en tendensen in diocesen en kerkprovincies kunnen constateren. Zelfs oppert hij voorzichtig, dat de bis-choppen bij de paus voor een algemeen concilie zouden moeten pleiten, z. ver-der voor de hervormingsvoorstellen van Staudenmaier in dit laatste werk. onder, 450.
412. Aufgabe, 44vv.
413. Aufgabe, 123vv., 171vv., vgl. ook 8vv., Bechtold, o.c., 354vv.
414. Voor het volgende: Frieden III, XVIIIvv., XXIX.
415. ThQ 32(1850)580-589.
416. ThQ 32(1850)582.
417. Bijvoorbeeld Aufgabe, 111vv., Frieden III, 360vv.
418. Voor het volgende: Frieden III, 463vv.
419. Boven, 382.
420. Voor het doordringen van Hegels systeem in het onderwijs: Aufgabe, 112, voor de geest van 'Verneinung', de continue kritiek. Frieden III, 85vv.
421. Aufgabe, 112, 114, Frieden III, 169vv.
422. Deze gedachte geeft Staudenmaier al in 1839 aan middels een citaat van de beken-de J.N. Ringseis, lijfarts van Ludwig I van Beieren, lid van de kring van München en medewerker aan de 'Historisch-politische Blätter', Wesen d. Univ., 78vv., noot, z. voorts boven, noot 159.
423. Boven, 392.
424. D. Rossler, Positionelle und kritische Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 67(1970)215-231.
425. Voor het volgende Phil., lvv. De volledige titel van dit werk over de ideeën-leer luidt: Die Philosophie des Christentums; Oder Metaphysik der heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte, Bd. I, Giessen 1840. Deze eerste 927 bladzijden tellende band bevat 'slechts' de metafysische grondslagen. De overige geplande drie delen, over resp. de natuurfilosofie, de filosofie van de geest en de filosofie van de geschiedenis, zijn nooit verschenen (vgl. voor de oorspr. opzet van het geheel: Phil. 7).
426. De term 'coördinatensysteem' is in dit verband ontleend aan Burkhart, o.c., 261.
427. Phil., 11.
428. Voor het volgende: Phil., 19vv.

429. Phil., 24, 824.
430. Phil., 24vv.; D III, 28v.
431. Phil., XIII.
432. D III, 49v.
433. Phil., 23, 119.
434. Geist d. g. Off., 124; Phil., 833; D III, 10, 11, 12vv., 18.
435. Phil., 336v., 832v.; vgl. D II, 309vv.; Burkhart, o.c., 268.
436. Vgl. Phil., 311vv., 338.
437. Phil., 830.
438. Vgl. D III, 120vv.
439. Phil., 27v., D III, 20.
440. Phil., 834.
441. Vgl. D III, 18v.
442. D III, 21.
443. D III, 63v.
444. Phil., 321; D III, 31vv.
445. Phil., 35.
446. D III, 86.
447. Phil., 48.
448. Bijvoorbeeld: Geist d. g. Off., 8vv., 140vv.
449. Vgl. Geist d. g. Off., 145; D III, 243.
450. Geist d. g. Off., 10.
451. Phil., 845.
452. Phil., 821.
453. ib.
454. Burkhart, o.c., 32.
455. Voor het volgende: D III, 79v., 560v.
456. D III, 80vv. Ik merk nog even op, dat de gedachte van de positiviteit van de concrete idee en de daarmee verbonden gedachte, dat de mens altijd dient te beginnen bij de concrete werkelijkheid om van daaruit denkend op te klimmen naar de concrete idee, tevens gericht is tegen de verondersteld apriorische methode van Hegel, D III, 570, noot 6.
457. Phil., 33.
458. Phil., 74.
459. Phil., 40.
460. Phil., 17.
461. D II, 181.
462. Voor het volgende: D II, 172vv.
463. D II, 191vv.
464. Vgl. D II, 264v., 234vv.; D III, 89v.
465. Reith, o.c., 58.
466. D II, 224vv.
467. D II, 235.
468. D II, 261v.
469. D II, 240; vgl. 284v.
470. Voor het volgende: D II, 262vv.
471. D II, 269.
472. D II, 294v., 303, 345v.
473. D II, 347.
474. Phil., 21. In de scheppingsleer, niet in de godsleer, doet Staudenmaier een poging om trinitarisch over God te spreken (D III, 7). Het is Staudenmaier erom te doen het proces van schepping en onderhouding van de wereld trinitarisch te denken. Reith toont echter in voldoende mate aan, dat de gedachte van de werkelijke schepping door de Zoon, resp. de gedachte van de permanente bemiddeling van het leven door de Geest, onder het beslag en de problematiek van de met behulp van de ideeenleer bepaalde godsleer blijven staan. Staudenmaier slaagt er bijvoorbeeld niet in om het werk van de Zoon (de realisering van de ideële schepping) zo te denken, dat het aandeel van de Vader in het geheel van het scheppingswerk er wezenlijk mede door bepaald is (Reith, o.c., 176v., 188). Dit kan ook nauwelijks verbazing wekken, wanneer we lezen: 'Zo gaat de vader-

lijke gedachte en wil door de hele wereld heen, zo doordringt de vaderlijke gedachte en wil alle wezens, de grote en de kleine, doordat alles wat is, ook het meest individuele, enkele, niet slechts door de vaderlijke gedachte en wil is, maar vaderlijke gedachte en wil zelf is, want het hem toegedachte en toegedeelde wezen is door hen beide in de idee, het werk van de vader, bepaald. Elke uit het binnenste wezen van de mens stammende hogere beweging is beweging van de vaderlijke idee in de mens. Daarmee staat in verband, dat het de natuurlijke beweging van de mens zelf is, die van de Vader komt en weer naar de Vader terugkeert. Het afbreken van de Geest van de Vader is daarom een afbreken van de eigen aard en van het eigen wezen, zoals omgekeerd het zich los maken van de idee een zich los maken van God de Vader is. Waarom tenslotte, aangezien alles wat is, gedachte en wil van de Vader is, vanzelf gegeven is, dat de Vader macht over alle zijn heeft, en wel op onmiddellijke wijze door de idee' (D III, 60).

475. Staudenmaier schrijft zelf, dat de absolute aseïteit het besluit tot schepping neemt via de absolute causaliteit en persoonlijkheid (Phil., 21).
476. Op de problemen, die dit onderscheid oplevert in de godsleer, kan ik niet ingaan.
477. Vgl. D II, 235.
478. D II, 174v.
479. Geist d. g. Off., 25vv.
480. Vgl. Weindel, Das Verhältnis, 43vv., 51vv., vgl. D III, 91.
481. Boven, 389.
482. Vgl. E. Klinger, Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte Historisch-systematische Untersuchung der heilsgeschichtlichen Stellung des alten Bundes in der Offenbarungsphilosophie der katholischen Tübinger Schule, Zurich/Einsiedeln/Keulen 1969, 65vv., 102vv.
483. Vgl. A. Schilson, Lessing und die katholische Tübinger Schule, in ThQ 160 (1980)256-277, m.n. 262, 267, 272v., 275vv.
484. Voor het volgende D II, 183vv.
485. Boven, 436.
486. D III, 79vv.
487. D III, 87, 555, 615.
488. D III, 39, 535.
489. D III, 80v, vgl. Phil., 326.
490. D III, 564v.
491. D III, 80.
492. D III, 81.
493. Staudenmaier maakt in dit verband gebruik van een tekst uit 'Jezus Sirach' (18 3), waarvan de vertaling zijns inziens luidt. 'God gaf niemand het vermogen Zijn wijsheid uit te spreken' (D III, 80).
494. D III, 566v.
495. D III, 85v.
496. D II, 89vv.
497. Boven, 396, vgl. 417.
498. D III, 210.
499. D III, 213v., 642vv.
500. Vgl. Reith, o.c., 191v.
501. Phil, 319v
502. Boven,
503. Vgl. Wesen, 6vv., boven, 230.
504. Enc. II, par. 1102vv. (752vv.), Wesen, passim.
505. Vgl. Geist d. g. Off., 129.
506. Voor het volgende. Wesen, 91vv.
507. Vgl. Geist d. g. Off., 150, 158, Wesen, 100vv., vgl. ook P. Muller-Goldkuhle, Die Theologie der Sünde in der Dogmatik des 19. Jahrhundert, Essen 1978, 82vv.
508. Vgl. boven, 400.
509. D III, 83.
510. D III, 83v.
511. Vgl. Phil., 922v.
512. Vgl. Phil., XIV, Enc. II, par. 836(541), vgl. voorts. boven, noot 96.
513. Wesen, 112vv.

514. Enc. II, par. 1257v.(870v.).
515. Z. hiervoor Garcia, o.c., 168vv. (veel bewijsplaatsen).
516. Geist d. g. Off., 151.
517. Geist d. g. Off., 166v., Wesen, 183v.
518. Vgl. Erigena, 352, Wesen d. Univ., 74, D I, 200, D II, 546vv., D III, 104vv.
519. Aufgabe, 157v.
520. Geist d. g. Off., 192, Enc. II, par. 142 (61v.), 550vv. (383vv.).
521. Enc. II, par. 1245(866), vgl. Burkhart, o.c., 198v.
522. Burkhart, o.c., 199.
523. Voor het volgende Geist d. g. Off., 197, Wesen, 112vv.
524. Wesen, 73vv.
525. Wesen, 120v., vgl. Erigena, 320.
526. Wesen, 4vv.
527. Wesen, 87.
528. Aufgabe, 140.
529. Enc. II, par. 1098v.(748vv.), Wesen, 88.
530. Geist d. g. Off., passim, Enc. II, par. 1102(752), Wesen, 45vv.
531. Enc. II, par. 1099(749).
532. Geist d. g. Off., 197.
533. Enc. II, par. 1109(756).
534. Wesen, 46.
535. Voor het volgende Geist d. g. Off., 203vv., Enc. II, par. 1103(753), Wesen, 47vv., 81vv.
536. Wesen, 182v.
537. Voor het volgende: Enc. II, par. 1111(757); Wesen, 49v.
538. Wesen, 49, 59vv., 80.
539. Wesen, 60.
540. Enc. II, par. 1113(760).
541. Aufgabe, 173v.
542. Aufgabe, 140v.
543. Aufgabe, 124.
544. Deze 'kritiek' is in zijn werk ook eenmalig. De 'Aufgabe' is, zoals reeds vermeld, geschreven in de periode vlak na de maartdagen van 1848 (boven 427). Ten aanzien van de visie op de binnenkerkelijke ordening lijkt hij enigszins aangestoken te zijn door het vrijheidspathos van de tijd, z. voorts boven, noot 411.
545. Z. ook wat al in de eerste paragraaf gezegd is over de onmogelijkheid, dat de katholieke theoloog in een werkelijk conflict met het kerkelijk leergezag komt boven, 356v.
546. Wesen, 120.
547. Geist d. g. Off., 197, Enc. II, par. 1115(761v.), Wesen, 75.
548. Enc. II, par. 1104(753), par. 1111(757), Wesen, 49.
549. Erigena, 32.
550. Enc. II, par. 1117(763).
551. Aufgabe, 139.
552. Vgl. Garcia, o.c., 179.
553. Wesen, 185.
554. Wesen, VIIv., 52, 68, 199vv., Frieden I, 107, 190, 351, III, 525vv., Aufgabe, 126v., 128.
555. Frieden III, 526, z. vooral Wesen, 181-199.
556. Aufgabe, 136v.
557. K. Rahner, Kirche und Welt, in Herders Theologisches Taschenlexikon 4, 216-233, hier 221v., vgl. ook W. Molinski, Integralismus, in o.c., 368-370. Beide artikelen worden vermeld door H.R. Seeliger, Kirchengeschichte - Geschichtstheologie - Geschichtswissenschaft Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, Dusseldorf 1981, 54, noten 200, 201.
558. Rahner, o.c., 222.
559. Wesen, 178v., vgl. IVv.
560. 1b.
561. Boven, 448v., Geist d. g. Off., 197



562. Boven, 449, Enc. II, par. 1109(756).
563. Wesen, Vvv., vgl. voor de haat en verachting, die Staudenmaier het 'Deutschkatholizismus' toedraagt Frieden II, 74, 86v., 92v., 96, 307.
564. Vgl. ook de recensie van dit geschrift van de hand van Hefeie, in ThQ 27(1845) 566-571, m.n. 567.
565. Boven,
566. Voor Gorres boven, 212, voor Staudenmaier Wesen, 28vv., vgl. Frieden II, 52vv.
567. Wesen, 199.
568. Boven, 230v.
569. Wesen, 204.
570. Wesen, 3v.
571. Wesen, 147v.
572. Wesen, 166vv.
573. Wesen, 170vv.
574. Voor het volgende Wesen, 133vv.
575. Z. bijvoorbeeld Wesen, 140v.
576. Wesen, 167.
577. Over de 'Aufgabe' en 'Frieden III' boven, 427vv.
578. A. Franz, o.c., 19 en passim.
579. Boven, 432, noot 426.
580. Boven, 351.
581. Boven, 386.

#### VIII. SLOT. IDEOLOGIEKRITISCHE EVALUATIE EN TERUGBLIK

1. Boven, 5.
2. Boven, 6.
3. In dit verband is ook C. Boff relevant. Hij slaagt erin om conceptueel duidelijk te maken, dat de theologie enerzijds in telkens grotere, elkaar omvattende verbanden van wetenschap, theorie en politieke praxis is opgenomen, zonder dat ooit apriori kan worden gezegd, dat de theologie geheel gereduceerd is tot een moment van het meest omvattende verband, dat van de politieke praxis dus, C. Boff, Theologie und Praxis Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, Munchen/Mainz 1984<sup>2</sup> (Duitse vert. van de spaanstalige editie van 1978), passim, in het bijzonder 336v.
4. Par. 1 van hoofdstuk VI dient beschouwd te worden als een op de situatie van de vroege katholieke Lubinger theologie toegespitste beschrijving van de context.
5. Boven, 36.
6. Die suggestie recent bij H. Zirker, Religionskritik, Dusseldorf 1982, 107.
7. Boven, 33vv.
8. E. Schillebeeckx, Geloofsverstaan Interpretatie en kritiek, Bloemendaal 1972, 193v.
9. Met de woorden 'traditioneel hermeneutische manier' wordt hier bedoeld op de methode van het inlevend verstaan van de menselijke actoren in de geschiedenis. Seeliger wijst erop, dat H.-I. Marrou in 1954 al inzag ('De la connaissance historique'), dat deze methode op ahistorisch denken uitloopt, H.R. Seeliger, Kirchengeschichte - Geschichtstheologie - Geschichtsgemeinschaft Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Geschichtsschreibung, Dusseldorf 1981, 158vv.
10. A. Heller, A theory of history, Londen/Boston/Henley 1982, 81vv.
11. Vgl. ib., 118.
12. Boven, 15v., vgl. ook P. Eicher, Theologie. Eine Einfuhrung in das Studium, Munchen 1980, 42v.
13. Schillebeeckx, Geloofsverstaan, 191.
14. ib., 191v., maar zie vooral J. Habermas, Zu Gadammers 'Wahrheit und Methode', in K.O. Apel e.a., Hermeneutiek und Ideologiekritik, Frankfurt 1971, 45-57, hier 53.
15. Deze kijk op de positie van de marxistische methode ten aanzien van de verhouding tussen theologie en context komt overeen met de wijze, waarop Segundo de verhouding ziet tussen geloof en methode. Voor Segundo indiceert 'geloof' pri-

mair een antropologisch moment, namelijk het moment, waarin de mens betekenis aan de wereld geeft en waarin de elementen van de wereld overeenkomstig een bepaalde waardenschaal gestructureerd worden, de 'methode' indiceert het zin- en waardenneutrale middel, waarmee de betekenissen en waarden in de werkelijkheid effectief gemaakt moeten worden, J.L. Segundo, *Faith and ideologies*, Maryknoll/Melbourne/Londen 1984 (Engelse vert. van de spaanstalige editie van 1982). De eerste vier hoofdstukken van dit werk kunnen beschouwd worden als een verdieping van de uiteenzetting, die Segundo al eerder versterkt heeft in *Liberation of theology*, Dublin 1977 (Engelse vertaling van de spaanstalige editie van 1975), 97vv.

16. Vgl. Segundo, *Faith and ideologies*, 182v.
17. Bijvoorbeeld de soms nauwelijks te ontwijken gedachte, dat de economische productiewijze niet alleen methodisch het primaat heeft ten aanzien van politieke, ideële en existentiële gegevens, maar ook op grond van een materialistische ontologie een normatief primaat heeft.
18. Vgl. boven, 10v.
19. November 1984 is bij de vakgroep dogmatiek van de theologische faculteit van 'Nijmegen' een voor vier jaar gepland onderzoek van start gegaan, waarin de onderzoeker, E. Borgman, zich geheel concentreert op de 'Integratie van methoden van ideologiekritiek in de systematische theologie'.
20. Vgl. een soortgelijk onderscheid bij C. Boff, o.c., 313v.
21. Boven, 20v.
22. Immers, dit model lijkt te impliceren, dat de gezagsvolle bron, de ene lichtstraal, de kiem voor het menselijk begrip in beginsel in voor altijd geldende basisformuleringen beschikbaar is. Alsof ook die bron etc. niet ook als ingebed in een specifieke context verschenen is.
23. C. Boff, o.c., 244.
24. C. Boff, o.c., 245 wijst op het dialectisch karakter van het gehele hermeneutische proces. Alsmede op de omstandigheid, dat het een proces is met een dominant moment. Anders dan Schillebeeckx noemt Boff maar één dominant moment, namelijk de relatie tussen Heilige Schrift en context. Schillebeeckx maakt echter impliciet duidelijk, dat van twee dominante relaties gesproken dient te worden. Immers, de bijbel, inzonderheid het nieuwe testament, geeft ons '... de meest directe, enig mogelijke en historisch meest verantwoorde toegang tot het oorspronkelijk gebeuren de christelijke beweging die vanuit Jezus van Nazareth haar stuwkracht kreeg' (Schillebeeckx, Jezus, het verhaal van een levende, Bloemendaal 1974, 47). Om deze reden schreef ik, dat de relatie tussen bijbel en zijn context aan de andere relaties voorafgaat. Maar tegelijkertijd gaat het in het verstaan van het nieuwe testament om de oorspronkelijke boodschap van Jezus. Het nieuwe testament is immers zelf al een antwoord op het Jezusgebeuren (ib., 41v.) Vandaar, dat de relatie tussen Jezus en Zijn context de meer fundamentele is genoemd (vgl. ook het schema van Schillebeeckx in *Theologisch geloofsverstaan* anno 1983, 15).
25. De gedachte van de relatieve noodzakelijkheid berust op tenminste twee vooronderstellingen ten eerste, dat de geschiedenis van het christelijk antwoord niet is afgesloten bij het vastleggen van het canonieke nieuwe testament (Schillebeeckx, Jezus, het verhaal van een levende, 48), ten tweede, dat het verstaan van de geschiedenis van het christelijk antwoord op de oorspronkelijke boodschap een onmisbaar hulpmiddel is om de 'unausgesagter Sinnhorizont' (Gadamer) van de boodschap van Jezus dieper te leren doorgronden. Met andere woorden is het nieuwe testament de enig mogelijke toegang tot het oorspronkelijk gebeuren, bij het doorgronden van de betekenis en zin van dit oorspronkelijk gebeuren, is voor ons die in de geschiedenis van het christelijk antwoord op dat gebeuren willen staan, ook het verstaan van diezelfde geschiedenis noodzakelijk.
26. Boven, 26v.
27. ib
28. Vgl. Segundo, *Faith and ideologies*, 194v. Segundo meent, dat het voor de hand ligt, dat christenen erop verdacht moeten zijn om een mogelijke tegenspraak tussen expliciet beleden en impliciet werkelijke waarden te onthullen. Vgl. ook

- zijn uiteenzetting over de wijze, waarop Jezus de religie van Zijn tijdgenoten bekritiseerde ib., 40vv., 70vv., 241.
29. Boven, 35, vgl. ook G. Labica/T. Laugstien, *Ideologie*, in *Kritisches Worterbuch des Marxismus*, Bd. 3, Berlijn (W.) 1985), 508-523, hier 515vv.
  30. Voor het volgende J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2 *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt 1981, 517vv., dez., *Über das Subjekt der Geschichte Diskussionsbemerkung zu falsch gestellten Alternativen*, in H.M. Baumgartner/J. Rusen (red.), *Seminar Geschichte und Theorie*, Frankfurt 1982<sup>2</sup> (1976<sup>1</sup>), 388-396, hier 389v.
  31. E. Borgman heeft recent op een verrassende manier het ontstaan van speculatieve geschiedfilosofie bij Marx getraceerd en impliciet bekritiseerd. Hij zet uiteen, dat waar aanvankelijk het lijden van het proletariaat voor Marx een teken was voor kritiek op de bestaande verhoudingen, en waar aanvankelijk ook de geschiedtheorie in functie stond van het ethisch moment van de verontwaardiging over dat lijden, later de speculatieve geschiedtheorie het ethisch moment dreigt te vervangen. Ofschoon hij geen tijdstip in Marx' ontwikkeling aangeeft, waarop die dreiging reeel wordt, refereert hij in dit verband wel aan het communistisch manifest, dus aan het jaar 1848, E. Borgman, *Kritiek uit naam van de geschiedenis Beschrijving en norm in de theorie van Karl Marx*, in: *TvT* 25(1985)140-162, m.n. 157
  32. Boven, 33vv.
  33. Boven, 32v.
  34. Boven, 461.
  35. Gezien de omstandigheid, dat in het voorgaande hoofdstuk natuurlijk slechts een deel van Staudenmaiers theologie aan de orde is gekomen - hoewel de strijd tegen Hegel en de ideeënleer wel het meest fundamentele deel genoemd mag worden -, is de keuze van het criterium noodgedwongen beperkt. De daarna volgende toetsing kan dus nooit in een oordeel resulteren, dat voor alle aspecten van Staudenmaiers denken geldig is.
  36. Dit criterium is dus ontleend aan Staudenmaiers theologie zelf. Elke lezer zal echter weten, dat het een criterium is, waaraan talloos vele theologen zichzelf en andere wensen te meten. Is het immers niet zo, dat de uitspraak in dit criterium uitdrukt, wat eigenlijk de essentie is van het zoeken naar de betekenis van het gebeuren rond Jezus Christus voor ons, namelijk het begrip *benaderen van het geloofsgegeven*, dat 'Gott mitten in unserem Leben jenseitig' is (Bonhoeffer)? Vandaar, dat we kunnen vermoeden - niet theoretisch weten -, dat dit criterium een constante zal zijn in de kritische vergelijking van de verschillende relaties tussen geloofsverstaan en context.
  37. Boven, 408.
  38. Schillebeeckx, *Geloofsverstaan*, 216.
  39. Boven, 416vv.
  40. Boven, 425vv.
  41. Boven, 437vv.
  42. Boven, 446vv.
  43. Z. voor een inleiding in het onderscheid tussen aan de ene kant de oudere politieke theologie, die met theologische categorieën politieke beslissingen, staatkundige vormen of aanspraken op politieke macht ondersteunt, en aan de andere kant de einde jaren zestig in de Bondsrepubliek opgebloeide nieuwe politieke theologie E. Feil, *Von der 'politischen Theologie' zur 'Theologie der Revolution'*, in E. Feil/R. Weith (rec.), *Diskussion zur 'Theologie der Revolution'*, München/Mainz 1969, 110-132, vgl. ook J. Moltmann, *Das Gespenst einer neuen Zivilreligion Antwort der kritischen 'politischen Theologie' an Hermann Lubbe*, in: dez., *Politische Theologie - Politische Ethik*, München/Mainz 1984, 70-78.
  44. Moltmann, *Politische Theologie*, in: dez., *Politische Theologie - Politische Ethik*, 152-165, hier 153.
  45. Het probleem bij de beoordeling van een theologie - en van een vorm van religie en geloven - kan dus niet zijn, dat die theologie, die religie, dat geloof gefunctionaliseerd zijn, vgl. H. Haring, *Tussen 'civiele religie' en godsdienstkritiek*, in *TvT* 24(1984)333-354, hier 338.
  46. Schillebeeckx, *Theologie als bevrijdingskunde Enkele noodzakelijke beschouwin-*

- gen vooraf, in Tv1 24(1984)388-402, hier 397v., vgl. C. Boff, o.c., 90.
47. Boven, 439v.
  48. Moltmann, Trinitat und Reich Gottes, Munchen 1980, 69.
  49. Boven, hoofdstuk VII, noot 474.
  50. Met name in zijn uit 1970 daterend artikel 'Theologische Kritik der politischen Religion'. Dit artikel is in 1984 herdrukt in dez., Politische Theologie - Politische Ethik, 34-69, hier. 47, vgl. ook van dez., Der gekreuzigte Gott, Munchen 1972, 302v. Moltmann wijst in dit verband telkens op het bekende artikel van E. Peterson uit 1935 'Der Monotheismus als politische Problem', herdr. in E. Peterson, Theologische Traktate, Munchen 1951, 45-147. Peterson poneert, dat de strikt monotheïstische denkwijze eo ipso tot legitimatie van politieke macht van de enkele heerser voert en dat de orthodoxe triniteitsleer uit de vierde eeuw aan deze mogelijkheid van politieke theologie een einde heeft gemaakt. Moltmann is in later werk op dit punt genuanceerder het hangt z.i. af van de situatie en de constellatie van belangen of religieuze voorstellingen allianties aangaan met politieke opties. Z. Moltmann, Trinitat und Reich Gottes, 209, 214. Maar hij blijft van mening, dat trinitarisch denken - of eigenlijk beter kruistheologisch gekwalificeerd trinitarisch denken - een voorwaarde is voor het kritiseren van politiek en clericaal monotheïsme (ib., 207vv.), vgl. voor de kritiek op de universaliseerbaarheid van de these van Peterson A. Schindler, Monotheismus als politisches Problem Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie, Gutersloh 1978, 12.
  51. C. Boff, o.c., 95.
  52. Boven, 1, Schillebeeckx, Theologisch geloofsverstaan anno 1983, 18.
  52. Boven, 379vv.
  54. Boven, 427, 459v.
  55. Boven, 554vv.
  56. J. Habermas, Theorie und Praxis Sozialphilosophische Studien, Frankfurt 1975<sup>5</sup> (1963<sup>1</sup>), 264vv.
  57. Boven, 375vv.
  58. Boven, 379vv.
  59. Boven, 362v.
  60. Bij het aspect van de waarachtigheid is dus een verschil waar te nemen met de eerste twee aspecten, voorzover het de structuur van de argumentatie van de evaluatie betreft. Hier wordt niet gezegd, dat Staudenmaiers theologie gebruikt kan worden om een bepaalde praxis te verhullen. Want omdat de waarachtigheid van de theologische uitspraken juist afgemeten wordt aan tegenspraak of overeenstemming tussen de uitspraken en de effecten, die de uitspraken in de werkelijkheid sorteren, moet hier juist geconcludeerd worden, dat Staudenmaiers gepretereerde orientatie op universaliteit in tegenspraak lijkt te zijn met de tendens tot verdediging van particuliere belangen in het politieke katholicisme.
  61. Vgl. ook K. O. Apel, Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnistheoretischer Sicht, in dez. e a., Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt 1971, 7-44, hier 43.
  62. Boven, 39.
  63. Boven, 44.
  64. Boven, 86vv.
  65. 'De regel van Althusser' boven, 9, 36.
  66. Boven, 299.
  67. Schillebeeckx, Theologisch geloofsverstaan anno 1983, 5.
  68. Vgl. ook C. Boff, o.c., 265, 354.
  69. Herdr. in B. Welte, Auf der Spur des Ewigen Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie Freiburg/Bazel/Wenen 1965, 380-409.
  70. ib., 398.
  71. ib., 385vv.
  72. T.M. Schoof, Aggiornamento De doorbraak van een nieuwe katholieke theologie, Baarn 1968, 38-50.
  73. Schillebeeckx, Woord vooraf bij Schoof, Aggiornamento, 7-12, hier 10, vgl. J. van Laarhoven, De kerk van 1770 - 1970 (Handboek van de kerkgeschiedenis V),

Nijmegen 1974, 140, noot 14; 192v.

74. Welte, o.c., 381.

75. Schoof, Aggiornamento, 36. Schoof heeft later, in zijn besprekingen van de recente literatuur over de katholieke theologie in de negentiende eeuw, aangegeven, dat een benadering van het raadsel van de ommezwaai in de katholieke theologie alleen volledig kan zijn, indien daar ook factoren van vóór 1848 bij betrokken worden, z. dez., Over theologen van de 19e eeuw: De katholieke lijn, in: TvT 21 (1981)295-313, hier: 311vv.; Katholieke theologen aan het slot van de 19e eeuw: Rond het modernisme, in: TvT 23(1983)284-303, hier: 288v.

Er zijn vijf rubrieken Sociale theorie, ideologietheorie, marxisme (A), sociaal-economische en politieke geschiedenis (B), kerk- en theologiegeschiedenis (C), Drey, Hirscher, Mohler, Staudenmaier (D) en Overige (E) Per rubriek worden de titels op auteursnaam alfabetisch gerangschikt. Bij meerdere publicaties van één auteur worden de titels chronologisch, op jaar van verschijnen, gerangschikt. Bij meerdere publicaties van een auteur in een jaar is er weer een alfabetische rangschikking (op het eerste hoofdwoord in de titel). Bij rubriek D worden eerst de geraadpleegde werken en artikelen genoemd, daarna per auteur hun geraadpleegde recensies. Indien als plaats van een uitgave 'Frankfurt' wordt genoemd, betreft het altijd 'Frankfurt a(m) M(aan)'. 'Freiburg' is altijd 'Freiburg i(m) Br(eisgau)'. Met uitzondering van de vermelde geschriften onder rubriek D worden in deze literatuurlijst uitsluitend de hoofdtitels genoemd. Tevens worden in deze lijst weer met uitzondering van rubriek D, alleen de geraadpleegde edities weergegeven. De beschrijvingen van hoofd- en ondertitel zijn wel te vinden in het notenapparaat. Tevens is daar, waar het mogelijk was en door mij nodig geacht werd, naast het 'jaar' van de geraadpleegde uitgave, ook het 'jaar' van de eerste editie genoemd.

De geraadpleegde geschriften van K. Marx en F. Engels zijn niet in de literatuurlijst opgenomen. Er is in alle gevallen gebruik gemaakt van Marx-Engels-Werke, Berlijn (DDR) 1956vv. (MEW).

De titels van tijdschriften worden zonder sigla weergegeven, behalve  
 Freiburger Diözesan-Archiv FDA  
 Historisches Jahrbuch HJ  
 Theologische Quartalschrift ThQ  
 Tijdschrift voor Theologie TvT

#### A. Sociale theorie, ideologietheorie, marxisme

- Abercrombie, N./Hill, S./Turner, B.S., The dominant ideology thesis, Londen etc. 1980.
- Determinacy and indeterminacy in the theory of ideology, in: New Left Review (nov.-dec. 1983)nr. 142, 55-66
- Abercrombie, N./Turner, B.S., The dominant ideology thesis, in: A. Giddens/D. Held, Classes, power and conflict, Londen/Basingstoke 1982, 396-414.
- Althusser, L., Pour Marx, Parijs 1965.
- Apel, K.O., Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik, in: Dez. e.a., Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt 1971, 7-44.
- Avineri, S., The social and political thought of Karl Marx, Cambridge etc. 1968.
- Bahro, R., Het alternatief, Amsterdam 1980 (vert. v. Die Alternative, Keulen 1977).
- Baum, R./Meist, K.R., Recht - Politik - Geschichte, in: O. Poggeler, Hegel, Freiburg/München 1977, 106-126
- Van Benthem van den Bergh, G., Is een marxistische staatstheorie mogelijk? in: dez., De staat van geweld, Amsterdam 1980, 108-147.
- Bockmuhl, K.E., Leiblichkeit und Gesellschaft, Göttingen 1961.
- Bohler, D., Metakritik der marxischen Ideologiekritik, Frankfurt 1971.
- Borgman, E., Kritik uit naam van de geschiedenis, in: TvT 25(1985)140-162.
- Bottomore, T., Class structure and social consciousness, in: I. Mészáros (red.), Aspects of history and class consciousness, Londen 1971.
- Burke, P., Sociology and history, Londen etc. 1980.
- Cohen, G.A., Karl Marx's theory of history, Londen 1978
- Colletti, L., Marxism and Hegel, Londen 1973 (uit het Italiaans).
- Marxisme of revolutie, in: Te Elfder Ure (1975)nr. 17, 604-612 (uit het Italiaans)
  - Von Hegel zu Marcuse, in: Dez., Marxismus und Dialektik, Frankfurt 1977, 42-77 (uit het Italiaans)

- Marxismus und Dialektik, in Dez., marxismus und Dialektik, Frankfurt 1977, 5-39 (uit het Italiaans).
- Cutler, A./Hindess, P. /Hussain, A., Marx's Capital and capitalism today, Londen 1977.
- Draper, A., Karl Marx's theory of revolution, Bd. 1, New York/Londen 1977.
- Ellemers, J.L., Max Weber en de hedendaagse sociologie, in: H.P.M. Goddijn (red.), Max Weber, Baarn 1980, 279-303.
- Fetscher, I., Marxismus und Burokratie, in: Dez., Karl Marx und der Marxismus, Munchen 1973<sup>3</sup>, 163-181.
- Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung, in: Dez., Karl Marx und der Marxismus, Munchen 1973<sup>3</sup>, 123-144.
- (red.), Grundbegriffe des Marxismus, Hamburg 1976.
- Fleck, L., Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache, Frankfurt 1980.
- Fleischer, H., Marxismus und Geschichte, Frankfurt 1977<sup>6</sup>.
- Friedenthal, R., Karl Marx, Munchen/Zurich 1981.
- Frostin, R., Materialismus, Ideologie, Religion, Munchen 1978.
- Geras, N., Marx and human nature, Londen 1983.
- Giddens, A., Capitalism and modern social theory, Cambridge etc. 1971.
- Marx, Weber und die Entwicklung des Kapitalismus, in: C. Seyfarth/W.M. Sprondel (red.), Seminar Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, 65-96 (uit het Engels).
- New rules of sociological method, Londen 1976.
- The class structure of the advanced societies, Londen 1978.
- Central problems in social theory, Londen/Basingstoke 1979.
- Profiles and critiques in social theory, Londen/Basingstoke 1982.
- Gouldner, A.W., The two marxisms, Londen/Basingstoke 1980.
- Gramsci, A., Marxisme als filosofie van de praxis (vert., inl. en red., Y. Scholten), Amsterdam 1978.
- Selections from the prison notebooks (vert., inl. en red., Q. Hoars/G.N. Smith), New York 1978<sup>5</sup>.
- Habermas, J., Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode', in: K.O. Apel e.a., Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt 1971, 45-57.
- Theory and Praxis, Frankfurt 1975<sup>5</sup>.
- Strukturwandel der Offentlichkeit, Darmstadt/Neuwied 1980<sup>11</sup>.
- Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, Frankfurt 1981.
- Uber das Subjekt der Geschichte, in: H.M. Baumgartner/J. Rusen (red.), Seminar: Geschichte und Theorie, Frankfurt 1982<sup>2</sup>.
- Hall, S., Marx's theory of classes, in: A. Hunt (red.), Class and class structure, Londen 1977, 15-60.
- The problem of ideology - marxism without guarantees, in: B. Matthews (red.), Marx - A hundred years on, Londen 1983, 57-85.
- Hall, S./Lumley, B./McLennan, G., Politics and ideology Gramsci, in: S. Hall e.a. On ideology, Londen 1977, 45-76.
- Harbers, H., Het talentenproject, in: Kennis en methode 6(1982)290-312.
- Van Harskamp, A., Louis Althusser relevant voor de theologie? in: TvT 21(1981)160-183.
- Haug, W.F. e.a., Theorien uber Ideologie, Berlin 1979.
- Hegel, G.W.F., Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt 1976 (oorspr. 1821).
- Helberger, C., Marxismus als Methode, Frankfurt 1974.
- Van Herpen, M., Marx en de mensenrechten, Weesp 1983.
- Hirst, P., Economic classes and politics, in: A. Hunt (red.), Class and class structure, Londen 1977, 125-154.
- Jakubowski, F., Der ideologische Aufbau in der materialistischen Geschichtsauffassung, Frankfurt 1968.
- Jones, G.S., The marxism of the early Lukacs, in: Dez. e.a., Western marxism, Londen 1977, 11-60.
- Von Hegel zu Marcuse, in: Dez., Marxismus und Dialektik, Frankfurt 1977, 42-77 (uit het Italiaans).

- Kadenbach, J., *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, München etc. 1970.
- De Kadt, J., *Het fascisme en de nieuwe vrijheid*, Amsterdam 1980<sup>3</sup>.
- Kolakowski, L., *Main currents of marxism*, 3 bdn., Oxford 1978.
- Kunneman, H., *Wetenschap en ideologiekritiek*, in: *Dez., Wetenschap en ideologiekritiek*, Meppel/Amsterdam 1978, 9-21.
- Kunneman, H./Keulartz, J., *Rondom Habermas*, Meppel/Amsterdam 1985.
- Labica G./Laugstien T., *Ideologie*, in: *Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 3, Berlin.
- Laclau, E., *Politics and ideology in marxist theory*, Londen 1979.
- Lamb, M.L., *Die Dialektik von Theorie und Praxis in der Paradigmenanalyse*, in: H. Kung/D. Tracy (red.), *Theologie - wohin?* Zürich etc. 1984, 103-147 (uit het Engels).
- Larrai, L., *The concept of ideology*, Londen 1979.
- *Marxism and ideology*, Londen/Basingstoke 1983.
- Lash, N., *A matter of hope*, Londen 1981.
- Lemmen, M.M.W., *De godsdienstsociologie van Max Weber*, Nijmegen 1977.
- Van Leeuwen, A.T., *Kritiek van hemel en aarde*, Bd. 2, Deventer 1972.
- Lichtheim, G., *Marxism*, Londen 1974<sup>5</sup>.
- Lindstrom, V., *Motivforschung*, in: *RGG* IV, 1159-1163.
- Lowith, K., *Max Weber und Karl Marx*, in: C. Seyfarth/W.M. Sprondel (red.), *Seminar - Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt 1973, 19-37.
- Lukács, G., *Die Zerstörung der Vernunft*, Bd. 1, Darmstadt/Neuwied 1973.
- *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Darmstadt/Neuwied 1978.
- Luporini, C., *Kommunismus und Dialektik* (F. Cerruti, red.), Frankfurt 1978 (uit het Italiaans).
- Mannheim, K., *Ideologie und Utopie*, Frankfurt 1978<sup>6</sup>.
- Manschot, H.A.M., *Het wijsgerig marxisme in Frankrijk*, in: H.P.M. Goddijn (red.), *Karl Marx*, Baarn 1982, 213-251.
- Marx, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin (DDR) 1974.
- McCarney, J., *The real world of ideology*, Brighton/Atlantic Highlands 1980.
- McDonough, R., *Ideology and false consciousness* Lukács, in: S. Hall e.a., *On ideology*, Londen 1977.
- Mészáros, I., *Lukács' concept of ideology*, Londen 1972.
- Miliband, R., *Marxism and politics*, Oxford etc. 1977.
- Parkinson, G.H.R., *Georg Lukács*, Londen etc. 1977.
- Peperzak, A., *Filosofie en politiek*, Baarn 1981.
- Portelli, H., *Gramsci et la question religieuse*, Parijs 1974.
- Post, W., *Kritik der Religion bei Karl Marx*, München 1968.
- Poulantzas, N., *Kapitalisme en burgerlijke staat*, Nijmegen 1976 (vert. n.l. v.: *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Parijs 1974).
- *Pouvoir politique et classes sociales*, Bd. 1, Parijs 1978.
- Radice, L.L., *Was bedeutet es, hundert Jahre nach Marx sein Schüler zu sein?* in: O.K. Flechtheim (red.), *Marx heute*, Hamburg 1983.
- Rasmussen, D.M., *Marx's attitude towards religion*, in: *Listening* 13(1978)27-37.
- Ritter, J., *Person and Eigentum*, in: I. Fetscher (red.), *Marxismusstudien IV*, Tübingen 1962, 196-218.
- Rude, G., *Ideology and popular protest*, New York 1980.
- Sartre, J.P., *Question de méthode*, in: *Dez., Critique de la raison dialectique*, Bd. 1, Parijs 1980, 13-111.
- Sayer, D., *Marx's method*, Hassocks/Atlantic Highlands 1979.
- Ter Schegget, G.H., *Kernwoorden bij Marx*, Baarn 1977.
- Schmidt, A., *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt/Keulen 1978<sup>3</sup>.
- Schumpeter, G.A., *Kapitalisme, socialisme en democratie*, Bussum 1979<sup>3</sup> (vert. v.: *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londen 1943).
- Seliger, M., *The marxist conception of ideology*, Londen etc. 1979<sup>2</sup>.
- Shaw, W.H., *Marx's theory of history*, Londen etc. 1978.
- Sloterdijk, P., *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. 1, Frankfurt 1983.
- Sorg, R., *Ideologietheorien*, Keulen 1976.
- Stuurman, S., *Kapitalisme en burgerlijke staat*, Amsterdam 1978.
- Taylor, C., *Hegel*, Cambridge 1977<sup>2</sup>.



- Herborn, G., The ideology of power and the power of ideology, Londen 1980.  
 - Problems of class analysis, in B. Matthews (red.), Marx - A hundred years on, Londen 1983, 161-198.
- Thompson, E.P., The poverty of theory and other essays, Londen 1980<sup>3</sup>.  
 - The making of the English working class, Harmondsworth 1982<sup>12</sup>.
- Tromp, B., Karl Marx, Meppel 1983
- Verhoogt, J.P., De wetenschapsovatting en methodologie van Max Weber. in H.P.M. Goddijn (red.), Max Weber, Baarn 1980, 56-81
- De Vries, G., De besmettelijkheid van intellectueel contact, in Kennis en Methode 5(1981)156-164.
- Williams, R., Marxism and Literature, Oxford 1977.
- Wittich, D., Eine aufschlussreiche Quelle für das Verständnis der gesellschaftlichen Rolle des Denkens von Thomas Kuhn, in Deutsche Zeitschrift für Philosophie 26 (1978-1)105-113.
- Zirker, H., Religionskritik, Dusseldorf 1982.

## B. Sociaal-economische en politieke geschiedenis

- Abel, W., Agrarkrisen und Agrarkonjunktur, Hamburg/Berlijn 1966<sup>2</sup>.  
 - Massenarmut und Hungerkrisen im vorindustriellen Deutschland, Hamburg/Berlijn 1974.
- Anderson, P., Lineages of the absolutist state, Londen 1979<sup>2</sup>.
- Baumgart, P., Wie absolut war der preussische Absolutismus, in M. Schlenke (red.), Preussen: Beiträge zu einer politischen Kultur, Reinbek bei Hamburg 1981, 89-105.
- Bechtel, H., Wirtschafts- und Sozialgeschichte Deutschlands, München 1967.
- Bergeron, L., /Furet, F./Koselleck, R., Das Zeitalter der europäischen Revolution, 1780-1848, Frankfurt 1969.
- Bohme, H., Prolegomena zu einer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt 1968.
- Borchart, K., Wirtschaftliches Wachstum und Wechsellagen 1800-1914, in H. Aubin/W. Zorn (red.), Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Bd.2, Stuttgart 1976, 198-275.  
 - The industrial revolution in Germany 1700 - 1914, in C.M. Cipolla (red.), The Fontana economic history of Europe, Bd. 4(1), Glasgow 1978<sup>5</sup>, 76-160.
- Brandt, P. e.a. (red.), Preussen: Zur Sozialgeschichte eines Staates, Reinbek bei Hamburg 1981.
- Brunner, O., Das 'Ganze Haus' und die alteuropäische 'Ökonomik', in Dez., Neue Wege der Sozialgeschichte, Göttingen 1968<sup>2</sup>.
- Brusatti, A., Wirtschafts- und Sozialgeschichte des industriellen Zeitalters, Graz 1979<sup>3</sup>.
- Burke, E., Reflections on the revolution in France and on the proceedings in certain societies in London relative to that event (oorspr. 1790), Harmondsworth etc. 1969
- Conze, W., Vom 'Pöbel' zum 'Proletariat', in H.-U. Wehler (red.), Moderne deutsche Sozialgeschichte, Keulen/Berlijn 1966, 111-136.  
 - Das Spannungsfeld von Staat und Gesellschaft im Vormärz, in Dez. (red.), Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz 1815-1848, Stuttgart 1970<sup>2</sup>.  
 - Sozialgeschichte 1800 - 1850, in H. Aubin/W. Zorn (red.), Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Bd. 2, Stuttgart 1976, 426-494.  
 - Mittelstand, in O. Brunner (red.), Geschichtlich Grundbegriffe, Bd. 4, Stuttgart 1978, 49-92.
- Couwenberg, J.W., De strijd tussen progressiviteit en conservatisme, 's-Gravenhage 1959<sup>4</sup>.
- Croce, B., Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert, Zurich 1979 (uit de Italiaanse editie van 1932).
- Dipper, C., Die Bauernbefreiung in Deutschland 1790 - 1850, Stuttgart 1980.
- Von der Dunk, H.W., Conservatisme, Bussum 1976.
- Engelsing, R., Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Deutschlands, Göttingen 1976<sup>2</sup>.  
 - Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel- und Unterschichten, Göttingen 1978.

- Epstein, K., The genesis of German conservatism, Princeton 1966.
- Feddema, R./Tichelman, F., De doorbraak van het kapitalisme, Meppel/Amsterdam 1978.
- Finsen, H., Das Werden des deutschen Staatsburgers, Kopenhagen/München 1983.
- Fischer, W., Der Staat und die Anfänge der Industrialisierung in Baden 1800 - 1850, Bd. 1, Berlin 1962.
- Wirtschaft und Gesellschaft im Zeitalter der Industrialisierung, Göttingen 1972.
  - Bergbau, Industrie und Handwerk, in H. Aubin/W. Zorn (red.), Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Bd. 2, Stuttgart 1976, 527-562.
- Gall, L., Der Liberalismus als regierende Partei Das Grossherzogtum Baden zwischen Restauration und Reichsgründung, Wiesbaden 1968.
- Gollwitzer, H., Die Standesherren, Stuttgart 1957
- Greiffenhagen, M., Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland, München 1977.
- Hamerow, T., Restauration, revolution, reaction: Economics and politics in Germany 1815 - 1871, Princeton 1958.
- Henning, F.-W., Der Beginn der modernen Welt im agrarischen Bereich, in: Dez. (red.), Studien zum Beginn der modernen Welt, Stuttgart 1977, 91-114.
- Die Industrialisierung in Deutschland 1800 bis 1914, Paderborn etc. 1979<sup>5</sup>.
- Hertz, F., The German public mind in the nineteenth century (red., F. Eyk), London 1975.
- Hobsbawm, F.J., De tijd van de revolutie 1789 - 1848, Amsterdam 1980 (vert. v.: The age of revolution, London 1962).
- Janke, C./Hilger, D., Die Eigentumslosen, Freiburg/München 1965.
- Kaufhold, K.H., Handwerk und Industrie, in H. Aubin/W. Zorn (red.), Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Bd. 2, Stuttgart 1976, 276-320.
- Wirtschaft und Gesellschaft in Deutschland seit der Industrialisierung (1800 - 1963), in: A. Rauscher (red.), Der soziale und politische Katholizismus, Bd. 2, München/Wenen 1982, 9-51.
- Kehr, E., Zur Genesis der preussischen Bürokratie und des Rechtsstaates, in H.-U. Wehler (red.), Moderne deutsche Sozialgeschichte, Keulen/Berlin 1966, 37-54.
- Klein, E., Die Auseinandersetzung Adam Müllers mit der wirtschaftstheoretischen und wirtschaftspolitischen Auffassung seiner Zeit, in A. Langner (red.), Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850, München etc. 1975, 99-122.
- Koch, K., De razernij der gematigdheid, in Maatstaf 13(1983)nr. 10/11, 49-59.
- Kocka, J., Stand - Klasse - Organisation, in H.-U. Wehler (red.), Klassen in der europäischen Sozialgeschichte, Göttingen 1979, 137-165.
- Kofler, L., Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied 1971<sup>4</sup>.
- Kollmann, W., Bevölkerungsgeschichte 1800 - 1870, in H. Aubin/W. Zorn (red.), Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Bd. 2, Stuttgart 1976, 9-50.
- Koselleck, R., Staat und Gesellschaft in Preussen 1815 - 1848, in W. Conze (red.), Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz, Stuttgart 1970<sup>2</sup>, 79-112.
- Kossmann, E.H., Over conservatisme, Amsterdam 1981.
- Krieger, L., The German idea of freedom, Chicago/London 1972.
- Kuczynski, Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus, Bd. 9, Berlin 1960, Bd. 1, Berlin 1961.
- Langner, A., Zur konservativen Position in der politisch-ökonomischen Entwicklung Deutschlands vor 1848, in Dez. (red.), Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850, München etc. 1975, 11-73.
- Adam Müller (1779 - 1829), in J. Aretz/R. Morsey/A. Rauscher (red.), Zeitgeschichte in Lebensbildern, Bd. 4, Mainz 1980, 9-21.
- Laslett, P., The world we have lost, London 1979<sup>4</sup>.
- Lenin, W.I., Staat en revolutie, Moskou z.j. (1917<sup>1</sup>, 1918<sup>2</sup>, uit het Russisch).
- Locher, H., Die wirtschaftliche und soziale Lage in Baden am Vorabend der Revolution von 1848, Freiburg 1950 (diss. typescript).
- Lukacs, G., Heinrich Heine als nationaler Dichter, in Dez., Literatursoziologie, Neuwied/Darmstadt 1977, 358-382.
- Lutge, F., Deutsche Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Berlin etc. 1960<sup>2</sup>.
- Mann, G., Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Frankfurt 1979<sup>14</sup>.

- Mannheim, K., Das konservative Denken, in: Dez., Wissenssoziologie (inl. en red., K. H. Wolff), Neuwied a. R./Berlijn 1970<sup>2</sup>.
- Mehring, F., Deutsche Geschichte vom Ausgang des Mittelalters, Berlijn 1946.
- Gesammelte Schriften, Bd. 5, Berlijn (DDR) 1974.
- Mieck, I., Zielsetzungen und Ertrag der preussischen Reformen, in: M. Schlenke (red.), Preussen Beiträge zu einer politischen Kultur, Reinbek bei Hamburg 1981, 181-196.
- Mottek, H., Wirtschaftsgeschichte Deutschlands Ein Grundriss, Bd. 2, Berlijn (DDR) 1978.
- Möller, H., Epoche - sozialgeschichtlicher Abriss, in: H.A. Glaser (red.), Deutsche Literatur Eine Sozialgeschichte, Bd. 5, Reinbek bei Hamburg 1980, 14-29.
- Nipperdey, T., Deutsche Geschichte 1800 - 1866, München 1983.
- Obermann, K., Deutschland von 1815 bis 1849, Berlijn (DDR) 1961.
- Peeters, H., Burgers en modernisering, Nijmegen 1984 (diss.).
- Ramm, A., Germany 1789-1919, London 1967.
- Ramm, T., Der Frühsozialismus - Begriffs- und Wirkungsgeschichte, in: A. Langner (red.), Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus, München etc. 1975, 123-144.
- Riehl, W.H., Die bürgerliche Gesellschaft (inl. en red., P. Steinbach), Frankfurt 1976.
- Saalfeld, D., Handwerkseinkommen in Deutschland vom ausgehenden 18. bis zur Mitte 19. Jahrhunderts, in: W. Abel (red.), Handwerker Geschichte in neuer Sicht, Göttingen 1978.
- Sagarra, F., A social history of Germany 1648 - 1914, London 1977.
- Schnabel, F., Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, 4 Bdn., Freiburg 1933 - 1937.
- Shorter, E., Middle class anxiety in the German revolution of 1848, in: Journal of Social History 2(1968/69)189-215.
- Slicher van Bath, B., De agrarische geschiedenis van West-Europa (500 - 1850), Utrecht/Antwerpen 1980<sup>3</sup>.
- Soboul, A., De Franse revolutie, Bd. 1, Amsterdam 1979 (vert. v.: Précis d'histoire de la révolution Française, Paris 1972).
- Stadelmann, R., Soziale und politische Geschichte der Revolution von 1848, München 1966<sup>2</sup>.
- Stanslawski, V., Natur und Staat - Zur politischen Theorie der deutschen Romantik, Opladen 1979.
- Stearns, P.N., European society in upheaval, New York/London 1975.
- Streisand, J., Deutsche Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart, Keulen 1981.
- Valentin, V., Frankfurt und die Revolution, Stuttgart 1908.
- Geschichte der deutschen Revolution 1848 - 1849, Bd. 1, 2, Berlijn 1930.
- Vester, M., Die Entstehung des Proletariats als Lernprozess, Frankfurt 1970.
- Vossler, O., Die Revolution von 1848 in Deutschland, Frankfurt 1980<sup>6</sup>.
- Wallerstein, I., Historical Capitalism, London 1983.
- Weil, H., Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips, Bonn 1930.
- Zorn, W., Staat und Gesellschaft im Bayern des Vormarzes, in: W. Conze (red.), Staat und Gesellschaft im deutschen Vormarzes, Stuttgart 1970<sup>2</sup>, 113-142.

#### C. Kerk- en theologiegeschiedenis

- Adam, K., Die katholische Tübinger Schule, in: Hochland 24(1927-2)581-601.
- Amann, F., Die Beziehungen zwischen Sailer und Wessenberg auf Grund von Briefen dargestellt, in: FDA 69(1949)186-203.
- Anoniem, Zwölf Jahre einer theologischen Fakultät, in: Der Katholik 43(1863)540-560.
- Ardeit, R.G., Anmerkungen zur antimodernistischen Ekklesiologie, in: E. Weinzierl (red.), Der Modernismus, Graz etc. 1974, 257-282.
- Von Aretin, K.O., Die Konfessionen als politische Kräfte am Ausgang des alten Reichs, in: E. Iserloh/P. Manns (red.), Glaube und Geschichte, Baden-Baden 1958.
- Heiliges Römisches Reich 1776 - 1806, Bd. 1, Wiesbaden 1967.
- Papsttum und moderne Welt, München 1970.
- Die Unionsbewegungen des 18. Jahrhunderts unter dem Einfluss von katholischer

- Aufklärung, deutschen Protestantismus und Jansenismus, in: E. Kovács (red.), Katholische Aufklärung und Josephinismus, München 1979, 197-208.
- Die historische Dimension der Aufklärung, in: W. Kern (red.), Aufklärung und Gottesglauben, Düsseldorf 1981, 11-24.
- Arnold, F.X., Pastoraltheologische Durchblicke, Freiburg etc. 1965.
- Aubert, R., Das schwierige Erwachen der katholischen Theologie im Zeitalter der Restauration, in: ThQ 148(1968)9-39.
- Die erneuerte Stellung des Heiligen Stuhles in der Kirche, in: H. Jedin (red.), Handbuch der Kirchengeschichte VI/1, Freiburg 1971, 127-139.
- Bachem, K., Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Zentrumsparterie, Keulen 1928.
- Bansche, D., Zum Durerbild der literarischen Romantik, in: Dez., Zur Modernität der Romantik, Stuttgart 1977, 61-86.
- Bantle, F.X., Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik, Freiburg etc. 1976.
- Bauer, C., Politischer Katholizismus in Württemberg bis zum Jahr 1848, Freiburg 1929.
- Deutscher Katholizismus, Frankfurt 1964.
- Bauer, W., Geistliche Restauration versus Junges Deutschland und Vormärz-Literatur, in: H.A. Glaser (red.), Deutsche Literatur Eine Sozialgeschichte, Bd. 6, Hamburg 1980, 99-111.
- Baumgartner, K., Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration, St. Ottilien 1975.
- J.M. Sailer als Pastoraltheologe und Seelsorger, in: G. Schwaiger/P. Mai (red.), Johann Michael Sailer und seine Zeit, Regensburg 1982, 277-303.
- Becher, H., Die Romantik als totale Bewegung, in: Scholastik 20-24(1949)182-205.
- Bechtold, O., Der 'Ruf nach Synoden' als kirchenpolitische Erscheinung im jungen Erzbistum Freiburg (1827 - 1860), Freiburg 1958 (diss. typescript).
- Benz, K.J., Zu den kulturpolitischen Hintergründen der Säkularisation von 1803, in: Saeculum 26(1975)364-385.
- Bergstrasser, L., Studien zur Vorgeschichte der Zentrumsparterie, Tübingen 1910.
- (red.), Der politische Katholizismus: Dokumenten seiner Entwicklung, München 1921.
- Blankensiegel, J.C., Die Hauptmerkmale der deutschen Romantik (uit het Engels), in: H. Prang (red.), Begriffsbestimmung der Romantik, Darmstadt 1968, 324-336.
- Blickle, P., Katholizismus, Aristokratie und Bürokratie im Württemberg des Vormärz, in: HJ 88(1968)369-406.
- Bockenforde, E.W., Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Säkularisation und Utopie, Ernst Forsthoef zum 65. Geburtstag, Stuttgart etc. 1967, 75-94.
- Brandl, M., Deutsche katholische Stimmen zu Sozialismus und Kommunismus, zur sozialen Lage und Industrialisierung bis 1850, in: A. Langner (red.), Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus, München etc. 1975, 165-194.
- Theologisches Schrifttum zur Französischen Revolution (1789 bis 1830), in: A. Rauscher (red.), Deutscher Katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert, München etc. 1975, 81-105.
- Brandmüller, W., Das Priesterbild Johann Michael Sailer's, in: Stimmen der Zeit 201(1983)119-132.
- Brandt, H.J., Das Selbstverständnis der katholischen Kirche Deutschlands zwischen den Revolutionen von 1830 und 1848, in: Theologie und Glaube 70(1980)331-343.
- Brechenmacher, K., Zwischen Aufklärung und Orthodoxie, in: R. Reinhardt (red.), Tübinger Theologen und ihre Theologie, Tübingen 1977, 197-269.
- Bruck, H., Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert, Bd. 1, 2, Münster 1903<sup>2</sup>.
- Brunner, H., Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung für das ekklesiologische Denken des 19. Jahrhunderts, Frankfurt etc. 1979.
- Brunschwig, H., Société et romantisme en Prusse au XVIII<sup>e</sup> siècle, Paris 1973.
- Buchheim, K., Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland, München 1953.
- Ultramontanisme und Demokratie, München 1963.
- Burkhardt, A., Der Mensch - Gottes Ebenbild und Gleichnis, Freiburg 1962.

- Casper, B., Erkenntnisse aus der kritischen Beschäftigung mit den Frühen Aufsätzen und Rezensionen F.A. Staudenmaiers (1828 - 1834), in: ThQ 150(1970)262-268.
- Die theologischen Studienpläne des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts im Lichte der Säkularisierungsproblematik, in: A. Langner (red.), Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert, München etc. 1978, 97-141.
- Chadwick, O., The Popes and European revolution, Oxford 1981.
- Chaillet, P., Das mystische Prinzip der Einheit, in: H. Tuchle (red.), Die Eine Kirche, Paderborn 1939, 210-240.
- Congar, M.J., L'esprit des Pères d'après Moehler, in: La vie spirituelle 20(1938) Supplement, 1-25.
- Sur l'évolution et l'interprétation de la pensée de Moehler, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 27(1938)205-212.
  - Die Heresie: Der Riss durch die Einheit, in: H. Tuchle (red.), Die Eine Kirche, Paderborn 1939, 283-301.
  - Vraie et fausse réforme dans l'église, Paris 1950<sup>1</sup>, ib., 1968<sup>2</sup>.
  - Die Wesenseigenschaften der Kirche, in: J. Feiner/M. Lohrer (red.), Mysterium Salutis, Bd. IV/1, Einsiedeln etc. 1972, 357-502.
- Cornelissen, R.J., Offenbarung und Geschichte, Essen 1972.
- Cramer, C., Die katholische Bewegung im Vormärz und im Revolutionsjahr 1848/49, in: L. Lenhart (red.), Idee, Gestalt und Gestalten des ersten deutschen Katholikentages in Mainz 1848, Mainz 1948, 21-63.
- Denzinger, H./Schonmetzer, A. (red.), Enchiridion Symbolum, Freiburg 1973<sup>35</sup>.
- Dietrich, D.J., The Goethezeit and the metamorphosis of catholic theology in the age of idealism, Bern etc. 1979.
- Doerberl, A., Bausteine zu einer Biographie des Bischofs Sailer, in: Historisch-politisches Blatt Bd. 151(1913)793-811, 873-889, Bd. 153(1915)40-60, 91-101, Bd. 157(1916)94-103.
- Dolan, J.P., Catholicism, New York 1968.
- Dorneich, J., Franz Joseph Ritter von Buss, der Präsident des 1. Mainzer Katholikentages, und die Anfänge der Katholischen Bewegung in Baden, in: L. Lenhart (red.), Idee, Gestalt und Gestalten des ersten deutschen Katholikentages in Mainz 1848, Mainz 1948, 114-132.
- Franz Joseph Buss und die katholische Bewegung in Baden, Freiburg 1979.
- Droz, J., Germanisch-christliche Staat als Idealform, in: K. von Bismarck/W. Dirks (red.), Christlicher Glaube und Ideologie, Stuttgart etc. 1964, 64-67.
- Dru, A., The church in the nineteenth century Germany 1800 - 1918, London 1963.
- Van Dulmen, R., Antijesuitismus und katholische Aufklärung in Deutschland, in: HJ 89(1969)52-80.
- Engelmann, U., Ignaz Heinrich von Wessenberg und die Kirche, in: HJ 92(1971)46-69.
- Erlinghagen, K., Katholisches Bildungsdefizit in Deutschland, Freiburg 1965.
- Eschweiler, K., Die zwei Wege der neueren Theologie, Georg Hermes - Matth. Jos. Scheeben, Augsburg 1926.
- Joh. Adam Mohlers Kirchenbegriff, Braunsberg 1930.
- Esser, W., Denkschrift auf Georg Hermes, Keulen 1832.
- Fehr, W.L., The birth of the Catholic Tubinger School, Chicago 1981.
- Feierstein, K., Die Religionsphilosophie Sailers, in: G. Schwaiger/P. Mai (red.), Johann Michael Sailer und seine Zeit, Regensburg 1982, 299-255.
- Fels, H., Johann Adam Mohler, Limburg a.d. L. 1939.
- Fischer, G., Johann Michael Sailer und Immanuel Kant, Freiburg 1953.
- Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi, Freiburg 1955.
- Flückiger, F., Philosophie und Theologie bei Schleiermacher, Zürich 1947.
- Frank, I.W., Zum spätmittelalterlichen und josephinischen Kirchenverständnis, in: E. Kovács (red.), Katholische Aufklärung und Josephinismus, München 1979, 143-171.
- Franz, A., Glauben und Denken, Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie, Regensburg 1983.
- Franz-Willing, G., Kirche und Staat im 19. Jahrhundert, in: G. Denzler (red.), Kirche und Staat auf Distanz, München 1977, 87-102.
- Franzen, A., Die Zölibatsfrage im 19. Jahrhundert, in: HJ 91(1971)345-383.

- Fries, H., *Tübinger Schule I: Kath. Tub. S.*, in: *LThK*<sup>2</sup>, 10, 390vv.
- Fritzer, J., *J.S. Drey and the search for a catholic philosophy of religion*, in *Journal of Religion* 63(1983)231-246.
- Funk, P., *Von der Aufklärung zur Romantik*, München 1925.
- *Aufklärung und christlicher Humanismus*, in *Hochland* 29(1932)2, 314-327.
- Furst, W., *Wahrheit im Interesse der Freiheit*, Mainz 1979.
- *Theologie und Praxis*, in *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 14(1982) 69-141.
- Galland, J., *Die Fürstin Amalie von Gallitzin und ihre Freunde*, 2 Bdn., Keulen 1880.
- Ganser, W.H., *Die Süddeutsche Zeitung für Kirche und Staat*, Vaduz 1965.
- Garcia, A.-M., *Die Einheit der Menschheit bei Franz Anton Staudenmaier*, Innsbruck 1961 (diss. typescript).
- Geiselmann, J.R., *Die Glaubenswissenschaft der Katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlage durch Johann Sebastian v. Drey*, in *ThQ* 111(1930)49-117.
- (red.), *Der Geist des Christentums und des Katholizismus*, Mainz 1940.
- *Von Lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche*, Stuttgart 1952.
- *Die theologische Anthropologie Johann Adam Mohlers*, Freiburg 1955.
- *Kirche und Frömmigkeit in den geistigen Bewegungen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (J.M. Sailer)*, in *J. Daniélou/H. Vorgrimmler (red.)*, *Sentire Ecclesiam*, Freiburg etc. 1961, 474-530.
- *Der Wandel des Kirchenbewusstseins in der Theologie Johann Adam Mohlers*, in *J. Daniélou/H. Vorgrimmler (red.)*, *Sentire Ecclesiam*, Freiburg etc. 1961, 531-675.
- *Die Katholische Tübinger Schule*, Freiburg etc. 1964.
- *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, Freiburg etc. 1966<sup>2</sup>
- Geisser, H., *Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Mohler*, Göttingen 1971
- Geller, H., *Sozialstrukturelle Voraussetzungen für die Durchsetzung der Sozialform 'Katholizismus' in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in *K. Gabriel/F.-X. Kaufmann (red.)*, *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, 66-88.
- Gilen, L., *Kleutgen und der hermesianische Zweifel*, in *Scholastik* 63(1958)1-31.
- Gilg, O., *Die Seelsorgebedeutung Ignaz Heinrich von Wessenberg*, in *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 50(1960)127-149.
- Goerber, J., *Bruno Franz Leopold Liebermann*, Freiburg 1880.
- Gorres, J., *Die Wallfahrt nach Trier*, Regensburg 1845.
- *Ausgewählte Werke*, in zwei Bänden (red., W. Fruhwald), Freiburg etc. 1978.
- Goy, B., *Aufklärung und Volksfrömmigkeit in den Bistümern Würzburg und Bamberg*, Würzburg 1969.
- Goyau, G., *L'Allemagne religieuse*, Bd. 1, 2, Paris 1910.
- Graf, F.W., *Die Politisierung des religiösen Bewusstseins*, Stuttgart/Bad-Canstatt 1978.
- Granfield, P., *Het verschijnen en verdwijnen van de societas perfecta*, in *Concilium* (1982-7)8-14.
- Grenner, K.H., *Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken*, Keulen 1967.
- Greschat, M., *Das Zeitalter der industriellen Revolution - Das Christentum vor der Moderne*, Stuttgart etc. 1980
- Grober, C., *Heinrich Ignaz von Wessenberg*, in *FDA* 55(1927)362-509, 56(1928)294-435.
- Gross, W., *Das Wilhelmsstift Tübingen 1817 - 1864*, Tübingen 1978.
- Hagen, F., *Franz Karl Felder (1776 - 1818) und seine Literaturzeitung für kath. Religionslehrer*, in *ThQ* 128(1948)28-70, 161-200, 324-342
- *Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg*, Stuttgart 1953.
- *Geschichte der Diözese Rottenburg*, Bd. 1, 2, Stuttgart 1956.
- *Staat und Kirche in den Jahren 1848 - 1862*, Stuttgart 1957<sup>2</sup>.
- Halsted, J.B. (red.), *Romanticism*, Boston 1968
- Hamann, P., *Geistliche Biedermeier im altbayerischen Raum*, Regensburg 1954.
- Hammans, H., *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, Essen 1965
- Van Harskamp, A., *De controversie tussen J.A. Mohler en F.C. Baur*, in *TvT* 24(1984) 235-246.

- Haug, E., Geschichte der Friedrichsuniversität Ellwangen 1812 - 1817, Ellwangen z.J. (1917).
- Hauser, A., Sociale geschiedenis van de kunst, Nijmegen 1975 (vert. v.: The social history of art, 1951).
- Healy, J.W., Hermes, Georg, in: NCE 6, 1075v.
- Hefele, K.J., Recensie van: F.A. Staudenmaier, Das Wesen der katholischen Kirche (1845), in: ThQ 27(1845)566-571.
- Recensie van: F.A. Staudenmaier, Die Grundfragen der Gegenwart (1851), in: ThQ 32(1850)582-589.
- Hegel, E., Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät Münster 1773 - 1964, Bd. 1, Münster 1966, Bd. 2, Münster 1971.
- Die katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluss der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, Opladen 1975.
- G. Hermes (1775 - 1831), in: H. Fries/G. Schwaiger (red.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 1, München 1975, 303-322.
- Heine, H., Die romantische Schule, Stuttgart 1976 (oorspr. 1836).
- Heinen, E., Staatliche Macht und Katholizismus, Bd. 1, Paderborn 1961.
- Heiner, H.-J., Das Ganzheitsdenken Friedrich Schlegels, Stuttgart 1971.
- Hermes, G., Einleitung in die christkatholische Theologie, Bd. 1, Münster 1831<sup>2</sup>.
- Heyer, F., Die katholische Kirche von 1648 bis 1870 (Bd. IV/N/1 van: E.Wolf (red.), Die Kirche in ihrer Geschichte), Göttingen 1963.
- Hocedez, E., Histoire de la théologie au XIX siècle, Bd. 1, Brussel/Parijs 1948.
- Hoffmeister, G., Deutsche und europäische Romantik, Stuttgart 1978.
- Hofmeier, J., Gott in Christus, das Heil der Welt, in: H. Bungert (red.), Johann Michael Sailer, Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik, Regensburg 1983, 27-43.
- Identität und Aktualität des Glaubens, in: Theologische Revue 79(1983)89-98.
- Sailer heute, in: Theologie und Glaube 73(1983)36-46.
- Hollerweger, G. en G., Die katholische Kirchenpolitik der württembergischen Kultusbürokratie unter Freiherrn von Wangenheim, in: Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte 36(1977)114-131.
- Hollerweger, H., Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich, Regensburg 1976.
- Tendenzen der liturgischen Reformen unter Maria Theresia und Joseph II., in: E. Kovacs (red.), Katholische Aufklärung und Josephinismus, München 1979, 295-306.
- Die gottesdienstlichen Reformen Joseph II. und ihre Auswirkungen auf die Frömmigkeit des Volkes, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 94(1983)52-65.
- Holtzmann, H.J., Kanon und Tradition, Ludwigsburg 1859.
- Huber, E.R., Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. 1, Stuttgart 1967<sup>2</sup>, Bd. 2, Stuttgart 1975<sup>2</sup>.
- Huber, E.R./Huber, W., Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchentums, Bd. 1, Berlin 1973.
- Huch, R., Die Romantik, Tübingen 1979<sup>5</sup>.
- Hunermann, P., Der Mensch im Kreise der Dreieinigkeit, Freiburg 1962 (diss. Rome).
- Der Reflex des deutschen Idealismus in der Theologie der Tübinger Schule, in: Philosophisches Jahrbuch 73(1965/66)48-74.
- Soziale und politische Orientierung des Kathizismus im Werk der älteren Tübinger Systematiker, in: A. Langner (red.), Theologie und Sozialethik im Spannungsfeld der Gesellschaft, München/Paderborn 1974, 33-59.
- Die Hegel-Rezeption Franz Anton Staudenmaiers, in: G. Schwaiger (red.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert, Göttingen 1975, 147-155.
- Franz Anton Staudenmaier (1800 - 1856), in: H. Fries/G. Schwaiger (red.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 2, München 1975, 99-128.
- Immerwahr, R., Romantisch, Genese und Tradition einer Denkform, Frankfurt 1972.
- Jedin, H., Kirche und Katholizismus im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: A. Rauscher (red.), Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus, München etc. 1973, 71-84.
- Jendrosch, B., Johann Michael Sailer's Lehre vom Gewissen, Regensburg 1971.
- Kabus, K., Ignaz Heinrich von Wessenbergs geistige Gestalt im Lichte seines Kirchenbegriffs, Keulen 1963.

- Kaltenbrunner, G.K., Joseph Gorres, in *Stimmen der Zeit* 194(1976)291-304.
- Keller, E., *Nachwirkungen Wessenbergs*, in: J. Sauer (red.), *Gestalten und Ereignisse*, 150 Jahre Erzbistum Freiburg 1827 - 1977, Karlsruhe 1977, 61-77.
- Klinger, E., *Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte*, Zurich etc. 1969.
- Kuckhohn, P., *Personlichkeit und Gemeinschaft*, Halle/Saale 1925.
- *Das Ideengut der deutschen Romantik*, Tübingen 1953<sup>3</sup>.
- Kohle-Mezinger, C., *Evangelisch - Katholisch*, Tübingen 1976.
- De Kok, J.A., *Drie eeuwen Westeuropese kerkgeschiedenis*, Hilversum 1979.
- König, J., Staudenmaier, Franz Anton, in: *Kirchen-Lexikon*, o. red. v. Wetzler/Welte, Bd. 12, Freiburg 1856, 1151-1156.
- Korff, H.A., *Geist der Goethezeit*, Bd. 3, Leipzig 1958.
- *Das Wesen der Romantik*, in: H. Prang (red.), *Begriffsbestimmung der Romantik*, Darmstadt 1968, 195-215.
- Koselleck, R., *Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz*, in: T. Rendtorff (red.), *Glaube und Toleranz*, Gütersloh 1982, 256-271.
- Krauss, *Französische Aufklärung und Romantik*, in *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig*, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 12(1963)496-501.
- Kustermann, A.P., 'Dass ich der Universität und der katholisch-theologischen Fakultät nutzen könne ...', Zum 200. Geburtstag Johann Sebastian von Drey, in: R. Reinhardt (red.), *Tübinger Theologen und ihre Theologie*, Tübingen 1977, 49-116.
- *Vereine der Spätaufklärung und Johann Sebastian Drey*, in *Ellwanger Jahrbuch* 28(1979/80)23-81.
- 'Katholische Tübinger Schule', in: *Catholica* 36(1982)64-82.
- Van Laarhoven, J., *De Kerk van 1770-1970 (Handboek van de kerkgeschiedenis V)*, Nijmegen 1974.
- Lang, B., *Bischof Sailer und seine Zeitgenossen*, Regensburg 1932.
- F. Lauchert, *Franz Anton Staudenmaier (1800 - 1856)*, Freiburg 1901.
- Lauer, H., *Geschichte der katholischen Kirche im Grossherzogtum Baden*, Freiburg 1908.
- Laule, F., *Die katholische Presse Badens im Verhältnis zur öffentlichen Meinung von 1845 bis 1920*, Heidelberg 1931.
- Leinweber, W., *Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert*, Münster 1978.
- Lelieveld, B., *Die Wandlung der Ständeidee in deutschsprachigen katholisch-sozialen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts bis zum Erscheinen der Enzyklika 'Quadragesimo Anno' (1931)*, Bonn 1965.
- Lenhart, L., Joseph Ludwig Colmar aus Strassburg, der religiöse Bischof einer Mainzer Zeitenwende (1802 - 1818), in: *Jahrbuch für das Bistum Mainz* 1(1946) 76-95.
- *Die erste Mainzer Theologenschule des 19. Jahrhunderts (1805 - 1830)*, in: *Jahrbuch für das Bistum Mainz* 6(1951/54)93-186, 7(1955/57)9-130.
- Lill, R., *Kirche und Staat in Europa von 1830 bis 1848*, in: H. Jedin (red.), *Handbuch der Kirchengeschichte VI/1*, Freiburg 1971, 392-408.
- *Reichskirche - Sakularisation - Katholische Bewegung*, in: A. Rauscher (red.), *Der soziale und politische Katholizismus*, Bd. 1, München 1981.
- Losch, S., *Die katholisch-theologischen Fakultäten zu Tübingen und Giessen (1800 - 1850)*, in: *ThQ* 108(1977)159-208.
- *Die Anfänge der Tübinger Quartalschrift (1819 - 1831)*, Rottenburg 1938.
- Prof. Dr. Adam Gengler 1799 - 1866, Würzburg 1963.
- Lutterbeck, A., *Geschichte der katholisch-theologischen Facultät zu Giesen*, Giesen 1860.
- Maas, H., *Geschichte der katholischen Kirche im Grossherzogtum Baden*, Freiburg 1891.
- Maier, H., *Katholizismus, nationale Bewegung und Demokratie in Deutschland*, in: *Hochland* 57(1964/65)318-333.
- *Revolution und Kirche*, Freiburg 1965<sup>2</sup>.
- *Zum Standort des deutschen Katholizismus in Gesellschaft, Staat und Kultur*, in: A. Rauscher (red.), *Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus*, München etc. 1973, 40-49.



- Kirche am Oberrhein, in J. Sauer (red.), Gestalten und Ereignisse, 150 Jahre Erzbistum Freiburg 1827 - 1977, Karlsruhe 1977, 9-22.
- Maron, G., Deutschkatholizismus, in RGG<sup>3</sup> II, 112v.
- Hermes, Georg, in RGG<sup>3</sup> III, 262v.
- Von Martin, A., Das Wesen der romantischen Religiosität, in: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 2(1924)Bd. 2, Heft 3, 367-417.
- Romantischer 'Katholizismus' und katholische 'Romantik', in: Hochland 23(1925) 315-337.
- Maurer, W., Der Organismusgedanke bei Schelling und in der Theologie der Katholischen Tübinger Schule, in Kirche und Dogmatik 8(1962)202-216.
- Mayer, H., Fragen der Romantikforschung, in: Dez., Zur deutschen Klassik und Romantik, Pfullingen 1963, 262-305.
- Merk, G., Wessenbergs ökonomische und soziale Auffassungen, in: FDA 88(1968)463-477.
- Merkle, S., Der hermesische Streit im Lichte neuer Quellen, in: HJ 60(1940)179-220.
- Um die rechte Beurteilung der sogenannten Aufklärungszeit, in: Dez., Ausgewählte Reden und Aufsätze (red., T. Freudenberger), Würzburg 1965, 414-420.
- Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalter, in: Dez., Ausgewählte Reden und Aufsätze (red., T. Freudenberger), Würzburg 1965, 361-413.
- Meulenberg, L.F.J., 'Gegensatz' en 'Widerspruch' bij J.A. Mohler, in: T.A.G. van Eupen e.a., Richtingen in de kerk, Bussum 1973, 47-70.
- Miller, M., Professor Dr. Johann Sebastian Drey als württembergischer Bischofskandidat (1822 - 1827), in: ThQ 114(1933)363-405.
- Die Errichtung der oberrheinischen Kirchenprovinz im besonderen des Bistums Rottenberg, und die württembergische Regierung, in: HJ 54(1934)317-347.
- Die Tübinger katholisch-theologische Fakultät und die württembergische Regierung vom Weggang J.A. Mohlers (1835) bis zur Pensionierung J.S. Dreys (1846), in: ThQ 132(1952)22-45, 213-234.
- Molinski, W., Integralismus, in: Herders Theologisches Taschenlexikon 4, 368-370.
- Monzel, N., Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte (red., T. Herweg/K.H. Grenner), München/Wenen 1980.
- Moons, A., Die Heiligkeit der Kirche nach J.A. Mohler, in: Wissenschaft und Weisheit 18(1955)81-94.
- Morsey, R., Wirtschaftliche und soziale Auswirkungen der Sakularisation in Deutschland, in: R. Vierhaus (red.), Dauer und Wandel der Geschichte, Münster 1966, 361-383.
- Der deutsche Katholizismus in politischen Umbruchsituationen seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts, in: A. Rauscher (rec.), Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus, München etc. 1973, 31-39.
- Müller, F., Zur Beurteilung des Kapitalismus in der katholischen Publizistik des 19. Jahrhunderts, in: W. Schwer/F. Müller, Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus, Augsburg 1932.
- Müller, J., Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Rautenstrauchs 'Entwurf der Theologischen Schulen', Wenen 1969.
- Müller, W., Grundlinien der Entwicklung der Erzdiozese Freiburg, in: J. Sauer (red.), Gestalten und Ereignisse, 150 Jahre Erzbistum Freiburg 1827 - 1977, Karlsruhe 1977, 23-59.
- Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774 - 1860), in: H. Fries/G. Schwaiger (red.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 1, München 1975, 189-204.
- Müller-Goldkuhle, P., Die Theologie der Sünde in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts, Essen 1978.
- Novalis, Die Christenheit oder Europa, Stuttgart 1977 (geschrieben in 1799, oorspr. gepubliceerd in 1826).
- Oelinger, J., Franz Joseph Ritter von Buss (1803 - 1878), in: J. Aretz/A. Rauscher (red.), Zeitgeschichte in Lebensbildern, Bd. 5, Mainz 1982, 9-24.
- Von Oer, R., Die Sakularisation von 1803, in: A. Langner (red.), Sakularisation und Sakularisierung im 19. Jahrhundert, München etc. 1978, 9-29.
- Oerlemans, J.W., Autoriteit en vrijheid 1800 - 1914, Utrecht 1982<sup>2</sup>.

- Offenbacher, M., Konfession und soziale Schichtung, Leipzig 1900.
- Ott, H., Das Erzbistum Freiburg 1827 - 1977, Freiburg 1977.
- Pesch, R., Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848, Mainz 1966.
- Das 'Suddeutsche katholische Kirchenblatt' 1841 - 1845, in FDA 86(1966)466-489.
- Phayer, F.M., Religion und das gewöhnliche Volk in Bayern in der Zeit von 1750 - 1850, München 1970.
- Picard, P., Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärungszeit, Düsseldorf 1975.
- Plochl, W.M., Geschichte des Kirchenrechts, Bd. 3, München 1959.
- Plock, F., Die Versöhnung und das göttliche Leben, Aschendorff 1978.
- Plongeron, B., Was ist katholische Aufklärung? in E. Kovacs (red.), Katholische Aufklärung und Josephinismus, München 1979, 10-56.
- Pritz, J., Franz Werner, Ein Leben für Wahrheit in Freiheit, Freiburg 1957.
- Probst, M., Gottesdienst in Geist und Wahrheit - Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sallers, Regensburg 1976.
- Putz, P., Die deutsche Aufklärung, Darmstadt 1978.
- Raab, H., Zur Geschichte und Bedeutung des Schlagwortes 'Ultramontanismus' im 18. und frühen 19. Jahrhundert, in HJ 81(1962)159-173
- Kirche und Staat von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, München 1966.
  - Der Untergang der Reichskirche in der grossen Säkularisation, in H. Jedin (red.), Handbuch der Kirchengeschichte V, Freiburg 1970, 533-554.
  - Gorres und die Revolution, in A. Rauscher (red.), Deutscher Katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert, München etc. 1975, 51-80.
  - Auswirkungen der Säkularisation auf Bildungswesen, Geistesleben und Kunst im katholischen Deutschland, in A. Langner (red.), Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert, München etc. 1978, 63-95.
  - Joseph Gorres, Auswahl aus seinem Werk, Urteile von Zeitgenossen, Einführung und Bibliographie, Paderborn etc. 1978.
- Reinhardt, E., Die Munstersche 'Familia sacra', Münster 1953.
- Reinhardt, K., Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart, München etc. 1970.
- Reinhardt, R., Im Zeichen der Tübinger Schule, in Attempo 25/26(1968)40-57.
- Zwei Dokumente zur frühen Geschichte der Theologischen Quartalschrift, in ThQ 150(1970)167-176.
  - Ein Kapitel katholischer Aufklärung, in ThQ 154(1974)340-365.
  - Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im 19. Jahrhundert: Faktoren und Phasen ihrer Entwicklung, in Dez. (red.), Tübinger Theologen und ihre Theologie, Tübingen 1977, 1-42.
  - Neue Quellen zu Leben und Werk von Johann Sebastian Drey, in Dez. (red.), Tübinger Theologen und ihre Theologie, 117-166.
  - Wer war der Verfasser der Flugschrift 'Stimme der Katholiken im Königreich Württemberg: Wünsche und Bitten' (1821), in Dez. (red.), Tübinger Theologen und ihre Theologie, Tübingen 1977, 353-357.
  - Die Friedrichs-Universität Ellwangen 1812 - 1817, in Ellwanger Jahrbuch 27 (1977/78)93-115.
  - Von der Reichskirche zur oberrheinischen Kirchenprovinz, in ThQ 158(1978)36-51.
- Reith, K.F., Die Gotteslehre bei Franz Anton Staudenmaier, Bern/Frankfurt 1974.
- Die Religionszugehörigkeit in Baden in den letzten 100 Jahren, bearb. u. hrsg. vom Badischen Statistischen Landesamt, Freiburg 1958.
- Randtorff, T., Europäismus als geschichtlicher Kontext der Theologie, in Dez. (red.), Europäische Theologie, Gütersloh 1982, 165-179.
- Reppen, K., Entwicklungslinien von Kirche und Katholizismus in historischer Sicht, in A. Rauscher (red.), Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus, München 1973, 215-275.
- Rhein, F., Zehn Jahre 'Historisch-politischen Blätter' 1838 - 1848, Bonn 1916.
- Rief, J., Reich Gottes und Gesellschaft, Paderborn 1965.
- Peter Alois Gratz 1769 - 1849, in ThQ 150(1970)28-33

- Johann Sebastian von Drey (1777 - 1859), in: H. Fries/G. Schwaiger (red.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 2, München 1975, 9-39.
- Christliche Kirche und christliche Parteien, in: G. Schwaiger (red.), Zwischen Polemik und Irenik, Göttingen 1977, 102-123.
- Rivinus, K.J., Der Weg des deutschen Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Theologie und Glaube 72(1982)216-225.
- Roegele, O.B., Presse und Publizistik des deutschen Katholizismus 1803 - 1963, in: A. Rauscher (red.), Der soziale und politische Katholizismus, Bd. 2 München/Wenen 1982.
- Rogier, L.J., De kerk in het tijdperk van verlichting en revolutie (R. Aubert/M.U. Knowles/L.J. Rogier, Geschiedenis van de kerk, Bd. 7), Hilversum/Antwerpen 1964.
- Rosato, P.J., Between christocentrism and pneumatocentrism, in: The Heythrop Journal 19(1978)46-70.
- Rössler, D., Positionelle und kritische Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 57(1970)215-231.
- Rost, H., Die wirtschaftliche und kulturelle Lage der deutschen Katholiken, Keulen 1911<sup>2</sup>.
- Ronge, J., Offenes Sendschreiben an den Bischof Arnoldi, in: F.W. Graf, Die Politisierung des religiösen Bewusstseins, Stuttgart/Bad-Canstatt 1978, 196-199.
- Rovan, J., Le catholicisme politique en Allemagne, Paris 1956.
- Ruf, W., Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie, Göttingen 1974.
- Schafer, P., Kirche und Vernunft, München 1974.
- Johann Michael Sailer in seinen Dillinger Religionskollegien, in: Münchener Theologische Zeitschrift 33(1982)161-176.
- Schanz, P., Die katholische Tübinger Schule, in: ThQ 80(1898)1-49.
- Scharnagl, A., Zur Geschichte des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803, in: HJ 70(1951)238-259.
- Scheele, P.-W., Einheit und Glaube, München etc. 1964.
- Johann Adam Mohler (1796 - 1838), in: H. Fries/G. Schwaiger (red.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 2, München 1975, 70-98.
- Scheffczyk, L., Der Weg der deutschen katholischen Theologie im 19. Jahrhundert, in: ThQ 145(1965)273-306.
- Schiedler, Kirche und Revolution. Die sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844, in: Archiv für Sozialgeschichte 14(1975)419-454.
- Schiel, Johann Michael Sailer, Leben und Briefe, Bd. 1: Leben und Persönlichkeit in Selbstzeugnissen, Regensburg 1948 (afk. Schiel I), Bd. 2: Briefe, Regensburg 1952 (afk. Schiel II).
- Schilson, A., Lessing und die katholische Tübinger Schule, in: ThQ 160(1980)256-277.
- Schlags, W., Johann Michael Sailer, 'Der Heilige einer Zeitenwende', Wiesbaden 1932.
- Schleiermacher, F., Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (red., H. Scholz), Leipzig 1930 (oorspr. 1810, 1830<sup>2</sup>).
- Der christliche Glaube (red., M. Redeker), Berlin 1960 (oorspr. 1830<sup>2</sup>).
- Schmitt, C., Romantik, in: Hochland 22(1924/25)157-171.
- Politische Romantik, München 1925<sup>2</sup>.
- Schnabel, F., Der Zusammenschluss des politischen Katholizismus in Deutschland im Jahre 1848, Heidelberg 1910.
- Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Bd. 4, Freiburg 1937.
- Schnutgen, Der kirchlich-politische Kreis um Franz Joseph Mone, in: FDA 53(1925)1-69.
- Scholz, A., Materialien zur Biographie Franz Anton Staudenmaiers (1800 - 1856), in: ThQ 147(1967)210-239.
- Scholz, F., Benedikt Stattler (1728 - 1797), in: H. Fries/G. Schwaiger (red.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 1, München 1975, 11-34.
- Schoof, T.M., Aggiornamento, Baarn 1968.
- Over theologen van de 19e eeuw De katholieke lijn vóór 1870, in: TvT 21(1981)

- Katholieke theologie aan het slot van de 19e eeuw, in TvT 23(1983)284-303.
- Schreurs, N., Geschichte und gegenwartiges Christentum, Nijmegen 1968 (niet gepubl. doct. scriptie).
- De cirkelgang van theologie en geloven, in: Dez., Geloofsverantwoording, Nijmegen 1982 (diss.), 59-86.
- J.S. Drey en F. Schleiermacher aan het begin van de fundamentele theologie, in: Dez., Geloofsverantwoording, Nijmegen 1982 (diss.), 21-57.
- Schrott, B., Die Idee in der Geschichte, Essen 1976.
- Schupp, F., Die Geschichtsauffassung am Beginn der Tübinger Schule und in der gegenwartigen Theologie, in: Zeitschrift für katholische Theologie 91(1969) 150-171.
- Schupp, F., Die Evidenz der Geschichte, Innsbruck 1970.
- Schuth, J., Die Trierer Wallfahrt von 1844 und ihr Einfluss auf die Entstehung der katholischen Presse, in: Trierer Theologische Zeitschrift 59(1950)375-277.
- Schwaiger, G., Die Kirchenplane des Fürstprimas K.th.v.Dalberg, in: Münchener Theologische Zeitschrift 9(1958)186-204.
- Die althayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803 - 1817), München 1959.
- Das Ende der Reichskirche, in: Dez. (red.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert, Göttingen 1975, 11-24.
- Johann Michael von Sailer (1751 - 1832), in: H. Fries/G. Schwaiger (red.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 1, München 1975, 55-93.
- Johann Michael Sailer, der bayerische Kirchenvater, München/Zürich 1982.
- Johann Michael Sailer (1751 - 1832), in: H. Fries/G. Kretschmar (red.), Klassiker der Theologie, Bd. 2, München 1983, 53-409v., 442v.
- Schwalbach, H., Der Mainzer 'Katholik', Mainz 1966.
- Schwedt, H.S., Das römische Urteil über Georg Hermes (1775 - 1831), Rome etc. 1980.
- Schwer, Der Kapitalismus und das wirtschaftliche Schicksal der deutschen Katholiken, in: W. Schwer/F. Müller, Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus, Augsburg 1932, 7-74.
- Seckler, M., Johann Sebastian Drey und die Theologie, in: ThQ 158(1978)92-109.
- Reich Gottes als Thema des Denkens, in: H. Gauly e.a.(red.), Im Gespräch, Düsseldorf 1981, 53-62.
- Seigfried, A., Die Dogmatik im 18. Jahrhundert unter dem Einfluss von Aufklärung und Jansenismus, in: E. Kovacs (red.), Katholische Aufklärung und Josephinismus, München 1979, 241-263.
- Siedhof, S., Der Kreis von Münster, in: Hochland 52(1959/60)531-546.
- Stegmann, F.J., Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus, in: H. Grebing (red.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, München/Wenen 1969, 325-560.
- Der Frühsozialismus in katholischen Periodica, in: A. Langner (red.), Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850, München etc. 1975.
- Stolzle, R., Johann Michael Sailer, seine Massregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt, Kempten/München 1910.
- Stratz, H.-W., Die Säkularisierung und ihre nächsten staatskirchrechtlichen Folgen, in: A. Langner (red.), Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert, München etc. 1978, 31-62.
- Strobel, F., Der Katholizismus und die liberalen Strömungen in Baden vor 1848, München 1937.
- Zur kirchenpolitischen Stellungnahme Wessenbergs nach 1827, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 36(1942)161-201.
- Stutzer, D., Die Säkularisation 1803, Rosenheim 1978.
- Swidler, L., Aufklärung Catholicism 1780 - 1850, Missoula 1978.
- Tillmann, K.-H., Die Lehre vom Bösen im gesamt-systematischen Entwurfen deutscher katholischer Theologen im 19. Jahrhundert, Frankfurt/Bern 1982.
- Träger, C., Ursprünge und Stellung der Romantik, in: D. Bansch (red.), Zur Modernität der Romantik, Stuttgart 1977, 304-334.
- Türk, H.G., Rezeption und Kritik der Philosophie Hegels in der 'Katholischen Tübingen'

- ger Schule', in F W Graf/F Wagner (red.), Materialien zu Hegels Religionsphilosophie, Stuttgart 1982, 247-273.
- Vigener, F., Die katholisch-theologischen Fakultät in Giessen und ihr Ende, in Mitteilungen des oberrheinischen Geschichtsvereins 24(1922)28-96.
- Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus, München/Berlin 1926.
  - Bischofsamt und Papstgewalt (red., G. Maron), Göttingen 1964.
- Vonderach, J., Bischof J M Sailer und die Aufklärung, in Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 5(1958)384-403
- Walf, K., Die katholische Kirche - eine 'societas effecta'?, in ThQ 157(1977) 107-118.
- Walzel, O., Wesensfragen deutscher Romantik, in: H. Prang (red.), Begriffsbestimmung der Romantik, Darmstadt 1968, 171-194.
- Weber, C., Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820 - 1850, München 1973.
- Weigand, P., Die Spannungen zwischen Kirche und Staat in den Anfangsjahren der Erzdiözese Freiburg, in J. Sauer (red.), Gestalten und Ereignisse, 150 Jahre Erzbistum Freiburg 1827 - 1977, Karlsruhe 1977, 79-100.
- Das politische Engagement des Freiherrn Bernhard von Andlaw und die Reaktion in der ersten badischen Ständekammer, in FDA 100(1980)567-574.
- Weiland, W., Politische Romantikinterpretation, in D. Bansch (red.), Zur Modernität der Romantik, Stuttgart 1977, 1-59.
- Weindel, P., Das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Theologie Franz Anton Staudenmaiers, Düsseldorf 1940.
- Wesche, O., Die Redemptoristen in Bayern (1790 - 1909), St. Ottilien 1983<sup>2</sup>.
- Der Ultramontanismus, in Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 41(1978)821-877.
- Welte, B., Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert, in Dez., Auf der Spur des Ewigen, Freiburg etc. 1965, 380-409.
- Beobachtungen zum Systemgedanken in der Tübinger katholischen Schule, in Dez., Zeit und Geheimnis, Freiburg etc. 1975, 241-257.
  - Gedanken zum 150. Jahre Theologischer Fakultät Freiburg, in J. Sauer (red.), Gestalten und Ereignisse, 150 Jahre Erzbistum Freiburg 1827 - 1977, Karlsruhe 1977, 209-229.
- Werner, K., Geschichte der katholischen Theologie, München 1866 (fotogr. herdr. New York/Hildesheim 1966).
- Willems, B.A., Soteriologie, Von der Reformation bis zur Gegenwart, in Handbuch der Dogmengeschichte III/2c, 35-86.
- Witetschek, H., Die Bedeutung der theologischen Fakultät der Universität München für die kirchl. Erneuerung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in HJ 86(1966)107-137.
- Worner, B./Gams, B., Johann Adam Mohler. Ein Lebensbild, Regensburg 1866.
- Wagner, H., Die Eine Kirche und die vielen Kirchen, München etc. 1947.
- Wuthenow, R.-R., Revolution und Kirche im Denken Friedrich Schlegels, in A. Rauscher (red.), Deutscher Katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert, München etc. 1975, 11-32
- Romantik als Restauration bei Adam Müller, in A. Langner (red.), Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850, München etc. 1975, 75-97.
- Zeller, Joseph, Die Errichtung der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen im Jahre 1817, in ThQ 108(1927)77-158.
- Ziegler, A.W., Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, München 1960.
- Zierlein, F., Johann Sebastian Drey aus Killingen, in Eilwanger Jahrbuch 22(1967/68)141-153.

#### D. Drey, Hirscher, Mohler, Staudenmaier

- J.S. Drey, Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie, oorspr. 1812, herdr. in Dez., Revision von Kirche und Theologie (red., F. Schupp), Darmstadt 1971, 1-24.
- Aus den Tagebüchern über philosophische, theologische und historische Gegenstände, in J.R. Geiselman (red.), Geist des Christentums und des Katholizismus - 112 -

- mus, Mainz 1940, 99-192.
- Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems, in J. R. Geiselmann (red.), Geist des Christentums und des Katholizismus, Mainz 1940, 255-331.
  - Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System, Tübingen 1819 (fotogr. herdr.. Frankfurt 1966).
  - Vom Geist und Wesen des Katholizismus, oorspr. 1819, herdr. in J.R. Geiselmann (red.), Geist des Christentums und des Katholizismus, Mainz 1940, 193-234.
  - Ueber das Verhältnis des Mysticismus zum Katholizismus mit Nutzenwendungen für unsere Zeit, oorspr. 1824, herdr. in Dez., Revision von Kirche und Theologie (red., F. Schupp), Darmstadt 1971, 25-54.
  - Über die Anwendung weltlicher Regierungsweisen auf die Regierung der Kirche, oorspr. 1831, herdr. in Dez., Revision von Kirche und Theologie (red., F. Schupp), Darmstadt 1971, 55-97.
  - Was ist in unserer Zeit von Synoden zu erwarten, in ThQ 16(1834)203-256.
  - Recensie van J. Greishuttner, Versuch einer wissenschaftlichen und populären Dogmatik (1818), in ThQ 1(1819)233-242.
  - Recensie van M. Dobmayer, Theolog et Philos. Doct et rel. Institutiones theologiae, Tom. I (1823), in ThQ 7(1825)116-134.
  - Recensie van F.A. Staudenmaier, Encyclopadie der theologischen Wissenschaften als System der Theologie, in ThQ 17(1835)384-403.
- Hirschner, J.B., Über einige Störungen in dem richtigen Verhältnisse des Kirchen-  
tums zu dem Zwecke des Christentums, in ThQ 5(1823)193-262, 371-420.
- (Wegbereiter heutiger Theologie, red., E. Keller), Graz etc. 1969.
  - Recensie van J. A. Sulzer, Die erheblichsten Gründe für und gegen das katholisch-kirchliche Colibatsgesetz, F. G. Weinmann, Soll der Colibat der katholischen Geistlichkeit ferner fortbestehen, oder soll er aufgehoben werden? in ThQ 2(1820)637-670.
- Mohler, J.A., Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, oorspr. 1825, herdr.. Keulen/Olten 1957 (comm., inl. en red., J.R. Geiselmann), vert. De eenheid in de kerk, of het principe van het katholicisme in den geest van de kerkvaders uit de eerste drie eeuwen (A.T.W. Belleman), Bussum/Antwerpen 1947.
- Ein Wort in der Sache des philosophischen Kollegiums zu Lowen, in ThQ 8(1826)77-110.
  - Anselm, Frzbischof von Canterbury, oorspr. 1827/28, herdr. in J.J.I. Dollinger (red.), J. A. Mohlers gesammelte Schriften und Aufsätze, Bd. 1, Regensburg 1839, 32-176.
  - Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Zolibats, oorspr. 1828, herdr. in J.J.I. Dollinger (red.), J.A. Mohlers gesammelte Schriften und Aufsätze, Bd. 1, Regensburg 1939, 177-267.
  - Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestantischen nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, oorspr. 1832<sup>1</sup> - 1838<sup>5</sup>, herdr. Bd. 1, Keulen/Olten 1960, Bd. 2, Keulen/Olten 1961.
  - S. Losch (red.), Johann Adam Mohlers gesammelte Aktenstücke und Briefe, Bd. 1, München 1928.
  - Recensie van F. Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts (1822), in ThQ 5(1823)263-299.
  - Recensie van T. Katerkamp, Des ersten Zeitalters der Kirchengeschichte erste Abteilung (1823), in ThQ 5(1823)484-532.
  - Recensie van S. Brendel, Handbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechts (1823), in ThQ 6(1824)84-113.
  - Recensie van Diverse geschriften van Saint-Simonisten, in ThQ 14(1832)305-331.
  - Recensie van F. A. Staudenmaier, Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit (1834), in ThQ 16(1834)470-485.
- Staudenmaier, F.A., Der Pragmatismus der Geistesgaben, oorspr. 1828<sup>1</sup>, herdr. in Frühe Aufsätze und Rezensionen (red., B. Casper), Freiburg etc. 1974, 39-81, in boekvorm oorspr. 1835 (fotogr. herdr. Frankfurt 1975).
- Die Lehre vom göttlichen Ebenbilde im Menschen, oorspr. 1830, herdr. in Frühe Aufsätze und Rezensionen (red., B. Casper), Freiburg etc. 1974, 82-198.

- Geschichte der Bischofswahlen, Tübingen 1830 (fotogr. herdr. Frankfurt 1972).
- Andenken an Friedrich Schlegel, oorspr. 1832, herdr. in: Frühe Aufsätze und Rezensionen (red., B. Casper), Freiburg etc. 1974, 199-227.
- Die protestantische Dogmatik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, oorspr. 1833, herdr. in: Frühe Aufsätze und Rezensionen (red., B. Casper), Freiburg etc. 1974, 228-264.
- Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, Frankfurt 1834 (fotogr. herdr. Frankfurt 1966) (afk. Enc. II).
- Encyclopadie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie, Mainz 1834 (afk. Enc. I), de tweede verbeterde en uitgebreide uitgave Bd. 1, Mainz 1840 (fotogr. herdr. Frankfurt 1966).
- Über den unpersonlichen Gott des Pantheismus und den persönlichen des Christentums, oder über Pantheismus und christlichen Theismus, in: Jahrbucher für Theologie und christliche Philosophie (1834) I, 259-339.
- Der Geist des Christentums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst, Mainz 1834, hier is gebruik gemaakt van. 18474.
- Das göttliche Prinzip in der Geschichte und seine Bedeutung für Philosophie und Theologie, in: Jahrbucher für Theologie und christliche Philosophie (1835) IV, 3-48.
- Geist der göttlichen Offenbarung, oder Wissenschaft der Geschichtsprincipien des Christentums, Giessen 1837 (fotogr. herdr. Frankfurt 1967).
- Über das Wesen der Universität und den inneren Organismus der Universitätswissenschaften, Freiburg 1939.
- Die Philosophie des Christentums oder Metaphysik der heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte, Bd. 1, Giessen 1840 (fotogr. herdr. Frankfurt 1966) (afk. Phil.).
- Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems, Mainz 1844 (fotogr. herdr. Frankfurt 1966) (afk. Darst.).
- Die christliche Dogmatik, 4 Bdn., Freiburg 1844, 1848, 1852 (afk. D I, II, III, IV).
- Das Wesen der katholischen Kirche, Freiburg 1845<sup>1</sup>, Arnheim 1851<sup>2</sup> (afk.: Wesen).
- Zum religiösen Frieden der Zukunft, mit Rücksicht auf die religiös-politische Aufgabe der Gegenwart, Bd. 1 en 2 ook onder de titel: Der Protestantismus in seinem Wesen und in seiner Entwicklung, Bd. 3 ook onder de titel: Die Grundfragen der Gegenwart, mit einer Entwicklungsgeschichte der antichristlichen Principien in intellectueler, religiöser, sittlicher und sozialer Hinsicht, von den Zeiten des Gnosticismus bis auf uns herab, Freiburg 1846 (Bd. 1, 2), 1851 (Bd. 3) (fotogr. herdr. Frankfurt 1967) (afk.: Frieden I, II, III).
- Die kirchliche Aufgabe der Gegenwart, Freiburg 1849.
- Recensie van A. Gunther, Vorlesungen zur speculativen Theologie des positiven Christentums (1828/29), dez., Peregrins Gastmahl (1830), J.H. Pabst, Der Mensch und seine Geschichte (1830), oorspr. 1832, herdr. in: Frühe Aufsätze und Rezensionen (red., B. Casper), Freiburg etc. 1974, 408-426.
- Recensie van K. Rosenkranz, Encyclopadie der theologischen Wissenschaften (1831), oorspr. 1833, in: Frühe Aufsätze und Rezensionen (red., B. Casper), Freiburg etc. 1974, 371-407.
- Recensie van A. Liebner, in: Religiöse Zeitschrift für das katholische Deutschland (1833) I, 192-206, 297-312.
- Recensie van F. Schleiermacher, Der christliche Glaube (1830<sup>2</sup>), oorspr. 1833, herdr. in: Frühe Aufsätze und Rezensionen (red., B. Casper), Freiburg etc. 1974, 294-370.
- Recensie van G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1832), in: Jahrbucher für christliche Philosophie und Theologie (1834) I, 97-158.
- Recensie van F.C. Baur, Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus (1834), dez., Erwiderung auf Herrn Dr. Mohlers neueste Polemik (1834), in: Jahrbucher für Theologie und christliche Philosophie (1834) III, 139-196.

## E. Overige

- Boff, C., *Theologie und Praxis*, Munchen/Mainz 1984<sup>2</sup>.
- Bornkamm, K., Christlicher Umgang mit der Geschichte im Anschluss an Reinhardt Wittkam, in: E. Jungel/J. Wallmann/W. Werbeck (red.), *Verifikationen*, Tübingen 1982, 243-261.
- Congar, Y., De kerkgeschiedenis als 'theologische vindplaats', in *Concilium* 6(1970)82-94.
- Dyson, A., 'Dogmatic or contextual theology?' in *Study Encounter* 8(1972)nr. 3, 1-8.
- Eicher, P., *Offenbarung*, Munchen 1977
- *Theologie*, Munchen 1980.
- Encycliek *Humani Generis*, in: *Ecclesia Docens* (0182), Hilversum 1958.
- Feil, E., Von der 'politischen Theologie' zur 'Theologie der Revolution', in: E. Feil/R. Weith (red.), *Diskussion zur 'Theologie der Revolution'*, Munchen/Mainz 1969, 110-132.
- Fischer, H., *Theologiegeschichte im dogmatischen Horizont*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsgeschichte* 2(1965)235-249.
- De Grijjs, F., Wat kan er eigenlijk op de punt van een naald? in: H. Haring/T. Schoof/A. Willems (red.), *Meedenken met Edward Schillebeeckx*, Nijmegen 1983, 69-79.
- Guepin, J., *De beschaving*, Amsterdam 1983.
- Haring, H., Tussen 'civiele religie' en godsdienstkritiek, in: *TvT* 24(1984)333-354.
- Heller, A., *A theory of history*, Londen etc. 1982.
- Kasper, W., *Verständnis der Theologie damals und heute*, in: *Dez.*, *Theologie im Wandel* Munchen/Freiburg 1967, 90-115.
- Kuitert, H.M., Contextueel of academisch? in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 83(1983)188-203.
- Metz, J.B., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1980<sup>3</sup>.
- Moltmann, J., *Der gekreuzigte Gott*, München 1972.
- *Trinitat und Reich Gottes*, Munchen 1980.
  - Das Gespenst einer neuen Zivilreligion, in: *Dez.*, *Politische Theologie - Politische Ethik*, Munchen/Mainz 1984, 70-78.
  - *Politische Theologie*, in: *Dez.*, *Politische Theologie - Politische Ethik*, Munchen/Mainz 1984, 152-165.
  - *Theologische Kritik der politischen Religion*, in: *Dez.*, *Politische Theologie - Politische Ethik*, Munchen/Mainz 1984, 34-69.
- Van Nieuwenhove, J., *Onderdrukking en theologie in de bevrijdingsbeweging*, in: *TvT* 17(1977)263-285.
- Pannenberg, W., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1977.
- Pelikan, J., *Historical theology*, Londen 1971.
- De la Potterie, I., *Histoire et verité*, in: R. Latourelle/G. O'Collins, *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*, Tournai/Montréal 1982, 127-153.
- Raddatz, F.J., *Revolte und Melancholie*, Frankfurt 1982.
- Rahner, K., *Kirche und Welt*, in: *Herders Theologisches Taschenlexikon* 4, 216-233
- Die Geschichtlichkeit der Theologie und die Zukunft der Kirche, in: T. Michels (red.), *Geschichtlichkeit der Theologie*, Salzburg 1970, 13-30.
- Rossler, D., *Positionelle und kritische Theologie*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67(1970)215-231.
- Schillebeeckx, E., *Geloofsverstaan*, Bloemendaal 1972.
- *Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1974.
  - God is klein begonnen, in: J. Barr e.a., *Weerwoord*, Nijkerk 1974.
  - *Mysterie van ongerechtigheid en mysterie van erbarmen*, in: *TvT* 15(1975)3-25.
  - *Gerechtigheid en liefde*, Bloemendaal 1977.
  - *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Bloemendaal 1983
  - *Theologie als bevrijdingskunde*, in: *TvT* 24(1984)388-402.
- Schindler, A., *Monotheismus als politisches Problem*, Gütersloh 1978.
- Schreier, R.M., *Bouwen aan een eigen theologie*, Baarn 1984
- (red.), E. Schillebeeckx *Tekst en toelichting*, Baarn 1984.
- Seeliger, H.R., *Kirchengeschichte - Geschichtstheologie - Geschichtsgemeinschaft*, Düsseldorf 1981.



Segundo, J.L., Liberation of theology, Dublin 1977.  
- Faith and ideologies, Maryknoll etc. 1984.  
Wagner, H., Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt 1981.  
Weber, O., Grundlagen der Dogmatik, Bd. 1, Neukirchen 1955.  
Wesley, P., Elementaire wetenschapsleer, Meppel 1982.

## ZUSAMMENFASSUNG

**THEOLOGIE TEXT IM KONTEXT** Auf der Suche nach der Methode ideologiekritischer Analyse der Theologie, illustriert an Werken von Drey, Mohler und Staudenmaier.

Für einen Autor wie Schillebeeckx ist Ideologiekritik ohne Frage ein unentbehrlicher Bestandteil der theologischen Hermeneutik. Die vorliegende Studie geht der Frage nach, wie man aus theologischer Perspektive den ideologischen Charakter der Theologie selbst enthüllen kann. Es handelt sich also um eine Form von theologischer Selbstkritik. Beispielfhaft werden Theologien aus der Vergangenheit behandelt die von J.S. Drey (1777 - 1851), J.A. Mohler (1796 - 1838) und insbesondere die von F.A. Staudenmaier (1800 - 1856).

Paragraph 1 des 1. Kapitels entwickelt das formale Niveau, auf dem die marxistische Methode der Ideologiekritik verwendet werden wird. 'Marxismus' dient in dieser Studie ausschliesslich als Methode, bezeichnend dafür ist ihre nahezu ausnahmslose Anwendung auf konkretes Material. Dabei wird eine Vermittlung zwischen Ideologiekritik und Hermeneutik angestrebt.

Paragraph 2 bietet eine systematisch-theologische Begründung. Es wird gezeigt, dass die Bedingung für ein ideologiekritisches Urteil, d.h. die Beschreibung und Analyse des Verhältnisses einer bestimmten Theologie zu ihrem Kontext, einen demonstrativen, reinigenden oder beunruhigenden Wert für die systematische Theologie haben kann. Weiter wird ausgeführt, dass diese Studie als Komponente eines umfassenden theologisch-hermeneutischen Verfahrens zu betrachten ist. Dieses Verfahren wird - im Anschluss an E. Schillebeeckx und C. Boff - beschrieben als der kritische Vergleich von historisch vorgegebenen Zusammenhängen zwischen Formen religiösen bzw. theologischen Glaubensverständnisses und ihren Kontexten.

Im Anschluss an eine Beschreibung des 'harten Kerns' der marxistischen Methode wird in Kapitel II (Paragraph 1) die Hypothese formuliert. Es besteht ein grundlegender Zusammenhang zwischen den Ideen eines Autors und der Position, die er durch die Angehörigkeit zu einer Klasse im Klassenkampf einnimmt. Im übrigen werden in diesem Kapitel die Begriffe 'Ideologie' und 'Klasse' entfaltet. Es zeigt sich, dass Ideologiekritik eine beurteilende Aktivität ist. Sie prüft nämlich die Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit von Ideen im Lichte der Erkenntnisse über den Zusammenhang zwischen diesen Ideen und der Klassenangehörigkeit (Paragraph 2). Nach einer Besprechung von Marx' Hinweisen zu einer Klassentheorie werden mit Hilfe der sozialen Theorie von A. Giddens die Faktoren erwähnt, die den Klassenstrukturierungsprozess fordern. Die konkrete Forschung muss diese Faktoren aufarbeiten und klären, inwiefern von real handelnden Klassen die Rede ist. Die Faktoren liegen auf wirtschaftlichem, politischem und ideellem Niveau. Zur Feststellung des Zusammenhangs zwischen einer Klasse und bestimmten Ideen, ist es wichtig das Kernthema, die 'Uridee' (L. Fleck) zu rekonstruieren. Inhaltlich ist eine graduelle Verschiebung zwischen

dem Denken der Mehrheit einer Klasse und dem Denken der Elite möglich.

Die Kapitel III, IV und V beschreiben und analysieren den Kontext, der für deutsche katholische Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von Bedeutung ist.

Kapitel III steckt zunächst das Feld ab, auf dem die strukturierenden Faktoren der Klassen gefunden werden können (Paragraph 1). Dem folgt die Beschreibung einiger sozialer Kollektive, die im Klassenstrukturierungsprozess eine Rolle spielen: Der Adel, die Bauern, das Kleinbürgertum, die Unterschichten und die Bürokratie. Es stellt sich heraus, dass die traditionellen Mittelklassen (Bauern und Kleinbürgertum) nicht die institutionellen und intellektuellen Mittel besaßen, um ihre Interessen und Weltanschauung adäquat zum Ausdruck zu bringen. In diesem Augenblick tritt der Katholizismus in Erscheinung. Die engen Beziehungen zwischen der Masse der traditionellen Klassen und der katholischen Kirche machen es soziologisch plausibel, dass die katholischen Kleriker als die organischen Intellektuellen der Katholiken in dieser Masse auftreten. Diese Einsicht verstärkt sich durch die Tatsache, dass die Bürokratie, führende Gruppe im Staatsapparat und in der bürgerlichen Gesellschaft, gerade im Blick auf die Disziplinierung der traditionellen Klassen bemüht war, Klerus und Kirche in den Griff zu bekommen. Am Ende des III. Kapitels steht dann die Hypothese, dass der theoretisch zu erwartende Kampf zwischen traditionellen Klassen und Bürokratie nicht direkt auf politischem Niveau stattfinden kann, er verschiebt sich auf den Kampf zwischen Klerus und Bürokratie und damit auf den Gegensatz zwischen Kirche und Staat. Die Zuverlässigkeit dieser historisch-soziologischen Hypothese wird geprüft in den Kapiteln IV und V, die das Handeln von Kirche und Staat zum Gegenstand haben.

Kapitel IV beschäftigt sich mit dem Verhalten des Staates gegenüber der Kirche. Die Säkularisation (ab 1803) und das Staatskirchentum werden als Handlungen interpretiert, die zu der Entstehung des modernen Staates beigetragen haben, Handlungen, in denen einerseits zwar eine politische Entmachtung und Instrumentalisierung der Kirche stattfindet, andererseits aber auch Bedingungen für einen sozialen Zusammenschluss der Katholiken und die Politisierung des Katholizismus geschaffen werden.

Kapitel V geht dann auf das Verhalten von Kirche und Katholizismus ein. Es stellt sich heraus, dass man sich dem Druck des Staates nicht sofort und heftig widersetzt. Die Geschichte des deutschen Katholizismus muss in dieser Hinsicht vielmehr in drei Perioden verteilt werden

1) In der ersten Periode - vom Anfang des Jahrhunderts bis etwa 1820 - ist der Katholizismus gleichsam noch betäubt vom Schlag der Säkularisation. Seine Wiederherstellung findet hauptsächlich auf geistlichem und intellektuellem Niveau statt, in kleinen Kreisen, die fürs Ganze nur von beschränkter Bedeutung waren. Als Beispiele für die Entwicklungen in dieser ersten Periode werden der Kreis von Münster, die bayerischen Konföderierten, Sailer und der Kreis von Mainz beschrieben. Obwohl in

dieser Periode der Akzent auf der geistlichen und intellektuellen Erneuerung liegt, ist aber jetzt schon eine Tendenz zur Verhartung des Katholizismus bemerkbar. So lässt sich bei Sailer eine signifikante Entwicklung konstatieren: Von der Aufklärung zur Romantik, von der Subjektivität der religiös-ethischen Bedürfnisse zu der Objektivität Gottes, von der Betonung der Spiritualität zu der objektiven Bedeutung der Kirche fürs Individuum. Und dieser Weg geht zusammen mit einer Entwicklung, in der Sailer allmählich auch kirchenpolitisch eine strengkirchliche Position einnimmt.

2) In der zweiten Periode (etwa 1820 - 1837/38) versucht man zur Einheit des Katholizismus zu kommen, indem man die interne Opposition ausschaltet. Als Beispiele dafür dienen Entwicklungen innerhalb der katholischen Aufklärung in ihrer letzten Phase, sowie das Kirchenblatt 'Der Katholik'. Die katholische Aufklärung und die strengkirchliche Richtung, die 'Der Katholik' repräsentiert, erscheinen als zwei Strömungen, die einander in ihrer Radikalität verstärken. Vor allem die katholische Aufklärung bekommt dadurch eine fast tragische Note. Übrigens wird darauf hingewiesen, dass in der ambivalenten Haltung der katholischen Aufklärung dem Staat gegenüber wahrscheinlich einer der Gründe für deren Verschwinden zu suchen ist.

3) Die dritte Periode (1837/38 - 1848) ist die Zeit des politischen Katholizismus, des direkten Kampfes des Katholizismus gegen den Staat. Anhand der Beschreibung und Analyse der 'Kolner Wirren' (theologischer und kirchlicher Kampf gegen den Hermesianismus, Uneinigkeit wegen der Mischehen, Gorres' 'Athanasius' als Urkunde des politischen Katholizismus), der Bedeutung der Wallfahrt nach Trier (1844), des Deutsch-katholizismus und der katholischen Presse (namentlich das 'Süddeutsche katholische Kirchenblatt' und die 'Historisch-politischen Blätter') wird die Vermischung von Politik und Religion verdeutlicht und das immer stärker werdende Verlangen nach einer zentralistischen Gewalt innerhalb der Kirche als ein nach aussen gerichtetes Verlangen interpretiert. Zur grundlegenden Ambivalenz gehört es, dass eine Bewegung wie der politische Katholizismus die Wiederherstellung der alten Verhältnisse mit den modernsten Mitteln (insbesondere der Presse) zu erzwingen versucht. Das Kapitel enthält ferner einen Exkurs über die romantische Denkstil. Ausgehend von einer sozial-historischen Betrachtungsweise wird darin versucht einiges Licht auf die offensichtliche Affinität zwischen Katholizismus und der nach Konservatismus neigenden Hauptströmungen der deutschen Romantik zu werfen.

Die Kapitel IV und V haben den Kontext der katholischen Theologie umfassend analysiert und beschrieben. Sie münden in folgende Hypothese: Zum Verständnis der Entwicklungen in der katholischen Theologie (in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts) kommt dem kirchenpolitischen Geschehen der methodologische Primat zu. Allerdings übte die Kirchenpolitik in jeder der Perioden - im Streben nach geistlicher und intellektueller Erneuerung, im Kampf gegen die katholische Aufklärung oder in der direkten Konfrontation mit Staat und Staatskirchentum - einen anderen Einfluss aus.

In den Kapiteln VI und VII wird diese Hypothese geprüft. Kapitel VI hat dabei ein Status einer ersten und vorläufigen Prüfung. Hier stehen zwei Repräsentanten der sogenannten katholischen 'Tübinger Schule' zur Untersuchung: J.S. Drey und J.A. Mohler. Paragraph 1 zeigt im Blick auf die Bedingungen, unter denen die katholische Fakultät Tübingen in 1817 entstanden war, auf, dass die Mitglieder der Fakultät geradezu aufklärungsfreundlich gesonnen sein mussten. Auch aus den kirchenpolitischen Positionen und den religiösen Motiven einiger Mitglieder der Fakultät wird deutlich, dass sie ein gemässigtes kirchen- und theologiekritisches Aufklärungsprogramm befürworteten. Weiter wird klar, dass Mohler und Drey sich gegen Ende der zwanziger Jahre von der katholischen Aufklärung verabschiedet haben. Vor allem Mohlers Kampf gegen die Befürworter der Abschaffung des verpflichteten Priesterzölibats (1828) zeigt, dass er eine Position eingenommen hat, die die radikalen Strengkirchlichen übernehmen und ausnutzen können. Die Beobachtung der kirchenpolitischen Wende an der Fakultät führt in Paragraph 2 zu einer Untersuchung der rein theologischen Entwicklung von Drey und Mohler. Zunächst ist Dreys 'Kurze Einleitung in das Studium der Theologie' (1819) Gegenstand der Betrachtung. Seine grossartige Auffassung über Theologie als eine Aktivität, zu der die konkrete Kirche den empirischen Stoff liefert, der danach mit Hilfe der Idee der Reiches Gottes geordnet wird, konnte auf theologischer, praktisch-kirchlicher und kirchenpolitischer Ebene ein gemässigtes Aufklärungsprogramm unterstützen. Bei Mohler steht fest, dass er, was seine kirchenpolitischen Ideen anbelangt, in den Jahren 1823/24 noch, im Jahre 1828 nicht länger aufklärungsfreundlich gesonnen war. Das führt zu einer Untersuchung seiner Schrift 'Die Einheit in der Kirche' (1825). Dabei stellt sich heraus, dass die Struktur seiner Ekklesiologie - trotz einiger aufklärerischer Elemente (vor allem des Episkopalismus) - so sehr von einer organischen Dialektik beherrscht wird, dass es keine einzige Möglichkeit mehr gibt die konkrete Kirche zu kritisieren, wenn dies die kirchlichen Autoritäten nicht wünschen. Mohler hat im Grunde schon 1825 die Wende vollzogen. Diese Schlussfolgerung bedeutet eine Nuancierung der Hypothese vom methodologischen Primat der Kirchenpolitik. Denn im Blick auf Mohlers eigene kirchenpolitischen Absichten wird deutlich, dass die theologische Wende von 1825 der kirchenpolitischen vorausgeht. Im Blick auf die kirchenpolitischen Gesamttenenz im umfassenden Kontext der Theologie bestätigt sich jedoch die Hypothese. Denn Mohlers 'Einheit' bringt auf theologischer Ebene implizit zum Ausdruck, was auf kirchenpolitischer Ebene schon explizit aufgrund der Entwicklung zu erwarten war.

Im Kapitel VII wird die Hypothese vollständig geprüft. Gemäss der Theologie von Schillebeeckx lautet die Ausgangsfrage 'Wer ist der Theologe Staudenmaier?'. Es zeigt sich, dass sich Staudenmaier in seinem Denken auf ein idealisiertes Bild der agrarischen, ständisch geordneten Gesellschaft festlegt. Überdies liegen in seinem theologischen Werk (vor allem in seinen Prinzipien für eine Geschichtstheologie

und in seiner Anthropologie) schon die Bedingungen, mit denen sich die Urteile der traditionellen Mittelklassen über die Unterschichten und alle andere nichtkirchlich-katholischen Gruppierungen legitimieren lassen. Trotzdem schliesst er sich nicht sofort den Wünschen der traditionellen Mittelklassen an, denn sein Bild von den religiösen Ordnungs- und Begründungsprinzipien der Gesellschaft schliesst sich eher bei den organischen Intellektuellen dieser Klassen, den Klerikern also, an.

In Paragraph 2 werden die Hauptlinien von Staudenmaiers Kampf gegen Hegel beschrieben. Es wird gezeigt, dass die Art und Weise, wie Staudenmaier die Freiheit und Persönlichkeit des transzendenten Gottes sowie des Menschen gegenüber Hegels vermeintlichen logischem Pantheismus verteidigt, nicht überzeugt. Staudenmaiers Streben nach einem eigenen theistischen philosophischen System weist von sich aus auf eine Praxis hin, um deretwillen er Hegel kritisiert. Und diese Praxis ist für den politischen Katholiken Staudenmaier der Kampf gegen den konkreten Staat und das Staatskirchentum.

Der letzte Paragraph dieses Kapitels beschäftigt sich mit Staudenmaiers Ideenlehre. Eine Analyse dieser Lehre ergibt, dass die Möglichkeit des Menschen der göttlichen Idee gemäss zu kennen und zu wollen, sich erst dann verwirklicht, wenn der Mensch sich einfügt in die Kirche, in der er (objektiv gesprochen) schon von Ewigkeit her integriert ist. Es stellt sich heraus, dass die Lehre der Kirche ein integraler Bestandteil der Ideenlehre ist. Das Verhältnis zwischen Kirche und Welt wird dabei als wesentlich integralistisch betrachtet. Und diese Auffassung hat direkte Konsequenzen für den in der sozialen und politischen Wirklichkeit zur Geltung kommenden Anspruch, dass die katholische Kirche das geistliche und intellektuelle Zentrum in Staat und Gesellschaft ist. Staudenmaiers Theologie entspricht in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts den Anforderungen, die ihr der kirchenpolitische Kontext stellt. Sie kann im Kampf gegen das Staatskirchentum eingesetzt werden und vermag der grundlegenden 'Kirchlichkeit' von Glaube und Theologie eine theologische Rechtfertigung zu verleihen.

Im letzten Kapitel findet die ideologiekritische Bewertung statt. Zunächst geht es um die Frage, ob Theologien der Vergangenheit überhaupt beurteilt werden müssen, und ob das theologisch geschehen kann. Dann folgt eine ideologiekritische Beurteilung von Staudenmaiers Theologie. Allerdings ist auf die Grenze eines solchen Unternehmens hinzuweisen. Sie kann nur aufzeigen, dass eine Theologie sich total an einen besonderen Kontext ausliefern kann. Denn selbst wenn es klar ist, dass eine Theologie sich einem besonderen Kontext ausliefert, kann es in dieser Theologie Faktoren geben, die diesen Kontext übersteigen. Genau da, wo Staudenmaier den Anspruch erhebt, er habe die Glaubensüberzeugung vom qualitativen Unterschied von Gott und Welt und die Glaubensüberzeugung von deren Einheit miteinander verbunden, kann seine Theologie als 'ideologisch' bezeichnet werden, ferner da, wo er behauptet, er gebe eine theologische Begründung für die Pflicht sich um Arme und Geringe zu kümmern, ferner da,

wo er behauptet, es gebe innerhalb der lehramtlich festgelegten Grenzen einen Raum für verschiedene theologische Glaubensinterpretationen, und schliesslich da, wo er seinen theologischen Aussagen Gültigkeit zuspricht für alle möglichen Gruppen von Menschen. In allen Fällen widerspricht sein Anspruch den Argumenten, die er dafür gibt, können diese Argumente von der kirchenpolitischen Praxis total in Dienst genommen werden. Ein Rückblick auf die gesamte Untersuchung schliesst das Kapitel ab.

# CURRICULUM VITAE

Anton van Harskamp, geboren 27 november 1946 te Oosterbeek (gem. Renkum). Studeer theologie (godsdiensfilosofie) aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Was docen aan de Hervormde Pedagogische Academie, eveneens te Amsterdam. Is vanaf 1979 onde zoeker in tijdelijke dienst bij de vakgroep dogmatiek van de theologische faculte te Nijmegen.







ISBN 90-9001274-5/90-9001273-7